

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS



PARA UMA LEITURA CÉPTICA DE *A CIDADE E AS SERRAS*

Thiago Henrique Darin

DISSERTAÇÃO

MESTRADO EM ESTUDOS CLÁSSICOS

TRADIÇÃO CLÁSSICA E CULTURA EUROPEIA

2013

Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Estudos Clássicos



PARA UMA LEITURA CÉPTICA DE *A CIDADE E AS SERRAS*

Thiago Henrique Darin

Dissertação orientada pelo

Professor Doutor José Pedro Serra

e pela

Professora Doutora Maria Isabel Rocheta

Mestrado em Estudos Clássicos

Tradição Clássica e Cultura Europeia

2013

SUMÁRIO

Resumo

Abstract

Agradecimentos

INTRODUÇÃO	8
PRIMEIRA PARTE: O FIM DO SÉCULO XIX, UM CALEIDOSCÓPIO DE IDEIAS	12
1.1 Um “admirável mundo novo”	13
1.2 A moderna religião do progresso	15
1.3 Civilização e decadência	21
1.4 O niilismo	28
1.5 O tema da <i>Kulturpessimismus</i>	33
SEGUNDA PARTE: ASPECTOS DO CEPTICISMO CLÁSSICO EM A CIDADE E AS SERRAS	40
2.1 Preâmbulo: a supressão do “romance de tese”	41
2.2 A investigação de Zé Fernandes e a equivalência dos contraditórios	44
2.3 A denúncia do Positivismo como sintoma de niilismo	52
2.4 A busca da felicidade e a relativização da razão instrumental	64
2.5 O antiacademicismo e a via conciliadora como condição à ataraxia	73
TERCEIRA PARTE: A IRONIA, <i>MODUS OPERANDI</i> E EXISTENCIAL DA SUSPEIÇÃO ECIANA	84
3.1 Ironia & cepticismo	85
3.2 O riso: arma do céptico contra o dogmatismo	91
3.3 A ironia a serviço de um cepticismo “esclarecido”	98
À guisa de conclusão	105
BIBLIOGRAFIA	109

Resumo

Este trabalho pretende relacionar os principais influxos da filosofia céptica, desde a fundação do pirronismo na Antiguidade até ao profícuo debate de ideias instaurado no fim do século XIX, passando pelas transfigurações sofridas por essa corrente de pensamento na Idade Moderna. Tenciona, sobretudo, estabelecer o papel dessa filosofia na construção das personagens, na elaboração da narrativa e na maturação do conceito de ironia naquela que é, geralmente, considerada a última e a mais importante obra de ficção do escritor português José Maria d'Eça de Queirós: *A Cidade e as Serras*.

.

Palavras-chave

Cépticismo

Pirronismo

Cientificismo

Século XIX

Cidade

Serras

José Maria d'Eça de Queirós

Abstract

This study aims to relate the main inflows of skeptical philosophy, from the foundation of Pyrrhonism in Antiquity to the fruitful exchange of ideas established in the late nineteenth century, through the transfiguration suffered in the Modern Age. Intends to primarily establish its role in character building, in the preparation of narrative and in the maturation of the concept of irony as shown in the last and most important work of fiction Portuguese writer José Maria d'Eça de Queirós, *A Cidade e as Serras*.

Key-words

Skepticism

Pyrrhonism

Scientism

19th Century

City

Mountains

José Maria d'Eça de Queirós

Agradecimentos

A Eliana, Wanderley, Stéfani, Dirce e Ilka, o sustentáculo.

Ao amigo Tiago e à companheira Patrícia.

A todos os que, mesmo ausentes, sempre estiveram comigo.

Aos orientadores deste trabalho, a paciência e a benignidade.

Ao Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.

Enfim, ao Portugal Infinito...

O desenvolvimento das máquinas beneficia apenas a personalidade que, passando pelos obstáculos da vida exterior, chega mais rapidamente a si mesma. No entanto, as cabeças medianas não estão à altura da hipertrofia desse desenvolvimento. Hoje ainda não podemos fazer a menor ideia da devastação promovida pela máquina de impressão. O dirigível foi inventado, e a imaginação se arrasta como uma diligência. O automóvel, o telefone e as gigantescas edições da estupidez – quem poderá dizer como serão os cérebros daqui a duas gerações? O afastamento em relação à fonte natural promovido pela máquina, a suplantação da vida pela leitura e a absorção de todas as possibilidades artísticas pelo espírito factual terão completado sua obra com rapidez surpreendente. Apenas nesse sentido se deveria compreender o despontar de uma era glacial. Nesse meio-tempo, não nos intrometamos na política social, mas deixemos que se ocupe de suas pequenas tarefas; deixemos que lide com a educação popular e com outros sucedâneos e opiáceos. Passatempos até a dissolução. As coisas estão se desenvolvendo de uma maneira para a qual não há exemplo nos períodos historicamente verificáveis. Quem não sente isso em cada nervo pode prosseguir sem receio a cômoda divisão em Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna. De súbito se perceberá que as coisas não avançam. Pois a época moderna começou com a produção de novas máquinas para o funcionamento de uma ética antiga. Nos últimos trinta anos aconteceram mais coisas do que nos trezentos anos anteriores. E um dia, a humanidade terá se sacrificado pelas grandes obras que criou para seu alívio.

Karl Kraus, *Aforismos*

Introdução

Não se pretende original o presente estudo; tão-pouco tenciona esgarçar o assunto de que ora se ocupa. Sugere apenas mais uma leitura *possível* dentre a miríade de interpretações que, nomeadamente a partir de meados do século passado, foram e continuam a ser hauridas do romance *A Cidade e as Serras* (CS), de Eça de Queirós. Contudo, na esteira desse extenso rol de considerações, parte de uma premissa comum: que o romance em questão configura, segundo Ana Nascimento Piedade o atesta, uma *multiplicidade significativa*¹, não podendo, pois, ser lido senão em chave alegórica. Trata-se, sobretudo, de um escrito de cariz filosófico, “uma obra que, sob a manifesta leveza do seu registo dialogante, oculta uma lúcida dimensão pensante”² pela diversidade de questões que suscita, bem como pelas problemáticas que reverbera. Ou, se se quiser ir um pouco além – pelas aporias que trespassam todo o texto e lhe conferem o seu carácter lacunar, ambíguo, aberto.

Seguindo os passos de Ítalo Calvino, para quem “um clássico é um livro que nunca terminou de dizer o que tinha para dizer”³, não se pretende aqui esgotar as potencialidades do romance. Isso porque a sua leitura está intimamente associada, e por vezes sujeita, aos contextos cultural, social e até mesmo político de sua realização. É o problema da recepção da obra do autor; em outras palavras, o das perspectivas de leitura possíveis engendradas por uma grande obra, de que igualmente é alvo. Segundo Michel Foucault, ao tornar-se pública, a criação lítero-filosófica – e nesse rol podem-se também incluir as composições musicais – anuncia o advento da “morte do autor”, porquanto sua acolhida independe do sentido original que ele lhe tencionou imprimir aquando de sua feitura. Em termos gerais, o autor deixa, no momento mesmo em que a sua criação se lhe externa, de ser responsável por ela – pertencendo doravante às gerações que a recebem, a interpretam e a quem ela é originalmente direccionada; em suma, ela torna-se-lhe alógena, heterónoma em seu significado. Como exemplo literário desse fenómeno, pode-se relacionar o escritor checo de expressão alemã Franz Kafka, cujos personagens representam, inconsciente e mesmo somaticamente, esse estado de

¹ PIEDADE, Ana Nascimento. *Ironia e Socratismo em 'A Cidade e as Serras'*. Lisboa: Instituto Camões, 2002. p. 17.

² Idem, p. 31.

³ CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 11.

alteridade. Na filosofia, Nietzsche talvez simbolize o caso mais extremado: “Só o depois de amanhã me pertence. Há homens que já nascem póstumos”⁴.

Ainda sobre a questão da obra, Miguel Real, em seu livro dedicado ao Último Eça, assinala as apropriações, devidas ou não, realizadas pela *intelligentsia* lusitana durante a primeira metade do século XX, especialmente de *A Cidade e as Serras*. Sua leitura deu azo a um turbilhão de interpretações, das ultra-conservadoras às mais liberais⁵. O Eça de CS era visto pela elite intelectual de sua época como um aristocrata resignado, em seu palacete de Neuilly, um autêntico “vencido da vida”, a resmungar com certa indulgência impropérios contra as mais recentes conquistas da cultura. Para o Estado Novo, por outro lado, o autor fazia as vezes de propagandista triunfante do regime, de suas pretensões nacionalistas, a exaltar as virtudes bucólicas de um Portugal pequeno e agrário, frente ao tumulto e à descaracterização típicos dos grandes centros da Europa. A frase de Zé Fernandes foi tomada como um verdadeiro mote pelos órgãos oficiais de governo: “Ah, Portugal pequenino, que ainda és doce aos pequeninos! (CS, p. 235)”.

Desta forma, muitas são as possibilidades de se abordar a obra. Ela de facto constitui um horizonte vastíssimo. Muitos especialistas nela enxergaram rudimentos dum dandismo empedernido; outros ousaram lê-la sob chave sociológico-marxista; outros ainda interpretaram suas linhas à moda psicanalítica; e muitos ainda identificaram um socratismo dialógico, bem como um platonismo tardio, em seu *modus operandi*. Não seria exagero dizer que o romance – e, em menor medida, o conto *Civilização*, de que é sucedâneo – é profundamente filosófico, sem descurar ao mesmo tempo de sua natureza literária, pois logra mesclar a beleza e a vivacidade da forma, prerrogativa dos grandes estetas, ao rigor especulativo das categorias formais de pensamento herdadas da História. Ademais, tenta compreender o mundo em toda a sua complexidade, para daí perscrutar os diversos argumentos, situações, impressões e mundividências das suas personagens, deixando considerável espaço à sugestão e à insinuação, levadas a cabo de forma quase sempre subtil, nunca peremptória. Eça revela-se muito mais preocupado em propor questões do que propriamente as resolver. Eis, portanto, o advento do romance de *investigação*, em contraposição ao dito *de tese*.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich W. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 4.

⁵ Alguns exegetas, por exemplo, sustentam um neo-humanismo (Miguel Real), um socratismo dialógico (Ana Nascimento Piedade) e até mesmo um idealismo de matiz hegeliano (Rui da Costa Lopes) no Último Eça. A esse respeito, cf. REAL, Miguel. *O Último Eça*. Lisboa: Quidnovi Editora, 2006.

Poder-se-ia dizer, assim, que versar sobre o conjunto de problemas suscitados pela leitura do romance e do conto é, sobretudo, discorrer sobre as principais questões que fizeram parte do ideário legado pelo século XIX: o problema da técnica; o progresso contra a providência; a dicotomia entre razão e imaginação; o conceito de decadência; a denúncia do niilismo; o choque entre Cultura e Natureza; a questão ética; o fim da História; o advento do Positivismo; a *Kulturpessimismus*, etc.

O fito desta elocução tão-pouco olvida outro primacial aspecto. Como as linhas de interpretação anteriores, ela pretende circunscrever a obra num determinado prisma de leitura; contudo, paradoxalmente, ela não deseja restringir-se a determinado aspecto da realidade, dentre todos os que serão oportunamente alinhavados no decorrer da exposição. Seria talvez cometer uma injustiça com relação à potencialidade intrínseca ao escrito. Ela almeja, por conseguinte, uma abordagem mais holística dos elementos que a compõem. E a corrente de pensamento em que melhor se enquadrariam tais factores seria aquela identificada pela tradição ocidental como a inaugurada pelo discurso de Pirro de Élis, o fundador do cepticismo clássico, que sofreria várias transformações e influenciaria definitivamente a formação do pensamento moderno. Como já se disse, Eça manifestava em suas obras uma forte propensão filosófica, adquirida através de um vasto conhecimento da cultura e de uma plena consciência do papel do intelectual na sociedade. Todavia, era sobretudo um homem de letras, antes de ser propriamente um filósofo. Leitor experimentado e inveterado de autores de pendor especulativo – como Montaigne, a quem deve a forma ensaística do seu estilo; os moralistas franceses, pelos quais aborda a vanidade do saber e a miséria da condição humana; Voltaire, ao adoptar uma perspectiva meta-histórica e relativista dos factos; Nietzsche, ao reconhecer a nulidade do projecto científico-iluminista em alcançar a felicidade; Proudhon e Renan – Eça acabou por introjectar em seu discurso conceitos de forte inspiração céptica, (nos mesmos moldes em que esse cepticismo fora reformulado durante a Modernidade), os quais absorveu a partir do profícuo debate de ideias que se instaurou e se seguiu à crise intelectual de *fin-de-siècle*⁶. Com efeito, é patente em sua narrativa a inserção de factores caros a essa “corrente” de pensamento: preocupações com a busca pelo critério de verdade, a fim de superar a crise intelectual finissecular; a

⁶ “Nisso, o romancista que um dia escreveu que ‘Portugal é um país traduzido do francês em vernáculo’ (ou mesmo ‘em calão’) não fugiu ao comum destino dos intelectuais lusos e também ele aprendeu a ler, a escrever e a pensar pelos livros dos escritores e pensadores franceses”. SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Eça de Queirós e a Filosofia, ou o artista enquanto pensador*. In: *Caminhos do Pensamento – Estudos em homenagem ao Prof. José Enes*, Lisboa, Edições Colibri/Universidade dos Açores, 2006. p. 481.

relativização do discurso científico-historiográfico; a ironia como factor de denúncia; o olhar desconfiado com relação às promessas do dogmatismo; o dialogismo; entre outros.

Tais são, portanto, as marcas da irresistível actualidade presente na sua narrativa. Como no tempo de Eça, nossa época também enfrenta uma crise – moral, financeira, social – sem precedentes: jamais se produziu tanto e nunca se acumulou nem se descartou como agora. Como outrora, o tecnicismo arvorou o direito de abarcar e gerar vida, nas pesquisas genéticas e nas discussões sobre medidas de saúde pública. Gradualmente, nosso século chafurda em mecanismos sociais e intelectuais de dominação, adopta dispositivos cada vez mais opressores de distribuição de riqueza, delira extaticamente na febre do consumismo e cerceia os direitos mais elementares da liberdade de expressão. Não foi em vão que a centúria precedente fora o celeiro de experiências totalitárias e de ruptura radical com a tradição. Do mesmo modo, força igual e contrária teve de irromper para alertar sobre as ameaças que as instituições assumem sob o sofisma das sociedades de espectáculo e de informação. Foi nesse contexto, finalmente, que se elevaram vozes, para muitos ainda inauditas, como a de Foucault, com o seu *Em Defesa da Sociedade*; Hannah Arendt, em seu *As Origens do Totalitarismo*; Aldous Huxley, em seu *Admirável Mundo Novo*; George Orwell, em *1984*; sem deixar de citar também Theodor Adorno, Walter Benjamin, Gilles Deleuze, etc. Do mesmo modo, Eça lançou um grito pungente e preocupante, sem por isso perder o senso de ironia e o bom-humor, sobre as trágicas consequências de um mundo paranoicamente obcecado pelo acúmulo indiscriminado de conhecimento e poder, arrebatado pela ordem e pelo progresso.

PRIMEIRA PARTE:

**O FIM DO SÉCULO XIX,
UM CALEIDOSCÓPIO DE IDEIAS**

1.1 Um “admirável mundo novo”

Paira sobre o entendimento dos mais diversos estudiosos da actualidade um consenso de que o século XIX representou, em geral, uma espécie de convergência no plano da história universal. De facto, o Oitocentos constituiu, sobretudo para os seus coetâneos, uma centúria de franca prosperidade material e sólidos avanços científico-tecnológicos até então tidos como apenas imagináveis. Com o seu advento, pontos de vista aparentemente contraditórios perfilaram-se na sua zona de confluência. Sob a sua égide foram inventados o telefone, o fonógrafo, a lâmpada incandescente, a locomotiva, etc.; em seu périplo foram também desenvolvidas a vacina anti-rábica, a medicina experimental e a genética. Todas essas descobertas foram, à época, efusivamente saudadas como anunciadoras do espectáculo de um *admirável mundo novo*.

Mas os avanços não se restringiram somente ao campo material. No terreno das ideias foram criados os conceitos de *ideologia*, pelo francês Destutt de Tracy, e de *estética*, na viragem do século XVIII ao XIX, animado pelos estudos do alemão Gottlieb Baumgarten. Ainda no âmbito intelectual, a divisão encetada por Wilhelm Dilthey entre *Naturwissenschaften* (ciências da Natureza) e *Geisteswissenschaften* (ciências do Espírito) impulsionou o surgimento de novas grelhas de conhecimento, como a Sociologia de Émile Durkheim, a Fenomenologia de Edmund Husserl e a Psicanálise de Sigmund Freud, todas postulantes do mesmo estatuto epistemológico antes conferido somente às ciências naturais, como a Física e a Biologia⁷.

Todo esse cenário promissor infundiu na sociedade de antanho uma verdadeira atmosfera de bem-estar e uma sensação generalizada de euforia. Não tardaram a aparecer, sob esse véu de bonança, teóricos da vida social que desejavam fundar o *ἥθος* (carácter) da Modernidade sobre os pilares do cientificismo, do ateísmo e do cosmopolitismo. Dessa forma, como que envoltas numa aura de optimismo metafísico, emergiram as concepções de Estado como manifestação do Espírito Absoluto capitaneadas pelo filósofo alemão Georg W. F. Hegel; o Utilitarismo de Jeremy Bentham e Stuart Mill; o Pragmatismo de William James; o Transcendentalismo

⁷ Cf. FLEISCHER, Margot & HENNINGFELD, Jochem (orgs.). *Filósofos do Século XIX*. Coleção História da Filosofia. Rio de Janeiro: Unisinos, 2004. pp. 247-271.

estadunidense de Ralph W. Emerson e Henry D. Thoreau; e até mesmo o Comunismo de Karl Marx e Friedrich Engels⁸.

Mas, quem se detiver apenas a revolver os escaninhos dessa parte da história, decerto não terá feito jus ao todo da História. O crepúsculo do século XIX foi uma época de cisão. Mas, se de facto o foi, isso se deve mormente à construção dos seus alicerces sobre a ruptura verificada na essência da Modernidade. O seu produto directo – o homem moderno – forjou-se na clássica dicotomia entre arte e ciência, vida e espírito, civilização e natureza, ser e conhecimento, que ganhou nova evidência com a Revolução Industrial e o Enciclopedismo.

A *Belle Époque*, expressão por que ficou conhecido o ambiente finissecular, não se resumiu apenas ao estupefacção da promessa liberal de ordem, progresso e felicidade, ao contrário do que seu elogioso epíteto parece sugerir; através da violência do sectarismo ideológico, da descrença no poder regenerador da ciência e do esgotamento nevrótico provocado pelo exacerbado cerebrismo, ela também foi a grande ensejadora, nas palavras do sociólogo alemão Max Weber, do *desencantamento do mundo*. De tal modo que, se se for possível aplicar a famosa asserção de Montaigne, segundo a qual a felicidade só se deixa ajuizar depois da morte, o fim de século talvez mereça a melancólica pecha de “Outono dos Povos”.

⁸ A este respeito, cf. ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna. Da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Loyola, 2006. pp. 691-756.

1.2 A moderna religião do progresso

No entanto, a nenhum conceito o oitocentismo deveu tanto a sua *raison d'être*, e do qual é em grande parte sucedâneo, como à noção de *progresso*. Talvez se possa mesmo identificar as suas raízes na tradição cristã, que antepôs uma concepção linear do tempo enquanto *ἔσχατον* (finalidade) à visão cíclica de *φύσις* (natureza). Doravante, a História passaria a conter um sentido, uma finalidade, consoante os desígnios de Deus. Fundava-se aí a Teologia da História. O seu principal conceito – a divina providência – vinha suplantando a crença num destino impessoal, inevitável e trágico, oriundo do classicismo greco-romano. A partir de agora, uma instância transcendente, pessoal e preocupada com o rumo dos acontecimentos humanos passaria a vigorar sobre o antigo governo da *ἀνάγκη* (necessidade).

Contudo, o seu reino conheceu o crepúsculo no alvorecer da Modernidade, mais precisamente em meados do século XVIII, com o advento da Revolução Industrial. Apenas um século depois, os seus ventos far-se-iam sentir no resto do continente europeu, nomeadamente em Portugal e em Espanha. Paulatinamente, o primado da técnica gozaria de forte prestígio e arrancaria aos espíritos mais esclarecidos, à maneira de um fórceps, o reino mundano da razão e da ciência, enquanto destronava a fé na divina providência. Assim, em contraposição ao tempo já preenchido desde a criação do mundo, irrompia a convicção de um aperfeiçoamento indefinido em direcção a uma crescente racionalidade, liberdade e felicidade.

O materialismo histórico mais uma vez intentava fazer descer aos homens e aos seus assuntos mundanos o que antes era prerrogativa dos deuses. Com efeito, “apenas na altura em que os homens se sentiram independentes da providência é que puderam organizar uma teoria do progresso”⁹. E quão encomiasticamente anunciada fora a sua chegada! Dentre a fileira dos seus entusiastas contam-se, por exemplo, personalidades tão marginais quanto conformes ao espírito da *Aufklärung*. Para citar apenas os seus rebentos bastardos, Arthur Schopenhauer, o teórico do pessimismo e o anatematizador da Revolução de 1848, assim se referiu ingenuamente ao progresso material¹⁰:

⁹ BURY, J. B. *The Idea of Progress*. Citado por LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 67.

¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß*. Frankfurt-am-Main: Deutscher Taschenbuch, 1985. Citado por SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os Anos mais Selvagens da Filosofia: uma biografia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011. p. 280.

Atingir-se-á, deste modo, uma longa paz entre os homens, a cultura progredirá e o aperfeiçoamento da mecânica proporcionará lazer a todos – a partir desse momento, todas as religiões poderão ser descartadas (...); a humanidade terá alcançado seu maior grau de autoconsciência, terá chegado à idade de ouro da filosofia e finalmente terá sido cumprido o mandamento do Templo de Delfos: γνωθι σεαυτον [conhece-te a ti mesmo].

O geógrafo francês Élisée Reclus, conhecido internacionalmente por sua aguerrida militância, também asseverou: “Aqueles que não pensam que a Terra possa algum dia dispensar a tutela, não crêem no progresso, são reaccionários”¹¹. Joseph Déjacque, por seu turno, “o verdadeiro antepassado dos teóricos da propaganda pela acção e dos assassinos ascéticos dos anos de 1890”¹², acreditava piamente nos poderes destruidor e regenerador da ciência, bem como na evolução paradoxal da humanidade através do Armagedão. Com efeito, “o homem que detém o cetro da ciência”, assevera, “tem doravante o poder que, anteriormente, se atribuía aos deuses, nos bons e velhos tempos da ignorância alucinada, e, de acordo com a sua vontade, ele cria a chuva e o tempo bom, além de comandar as estações”¹³.

Mas talvez ninguém tenha representado de forma tão crispante a ambiguidade intrínseca aos proponentes da evolução histórica quanto Pierre-Joseph Proudhon, o porta-voz mais intransigente do conceito de progresso. Nele, a transição entre a visão teológica e secular da História enfim se completa; por ele, a *querelle des anciens et des modernes*, a que se deve a elaboração dos seus rudimentos e a distinção encançada entre Antiguidade e Cristianismo – bem como das suas respectivas categorias, a saber, razão e revelação – conquista o seu termo. Em outras palavras, ele é o responsável por transferir, qual Prometeu redivivo, os desígnios divinos para as aras profanas das vontades humanas. Segundo esse “profeta do progresso”, o homem que se quiser artífice do seu próprio destino terá de suplantar Deus na ordem da criação, e a sua liturgia do ateísmo execrar a fé na providência.

¹¹ RECLUS, Élisée. *Développement de la Liberté dans le Monde*. Citado por NETTLAU, Max. *História da Anarquia. Das origens ao anarco-comunismo*. Tradução de Plínio Coêlho. São Paulo: Hedra, 2008. p. 105.

¹² WOODCOCK, George. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas*. v. 2: o movimento. Trad. de Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2002. p. 58.

¹³ Ibid., p. 60.

*Mas aprendi à minha custa que, nos próprios momentos em que eu me acreditava mais livre, não era então, na torrente das paixões políticas à qual eu pretendia dar uma direcção, senão um instrumento desta imoral providência que nego, que recuso*¹⁴.

Com efeito, a partir de Proudhon já é possível falar numa oximoral “religião do progresso”. A sua declaração de princípios – “a soberania da razão deverá suceder à de revelação”¹⁵ – parece antecipar o atestado de óbito do divino expedido por Nietzsche¹⁶. Mas o seu corpo permanece insepulto, pranteado e reclamado pelas diversas doutrinas do fim da História – e aí precisamente reside a ambiguidade do moderno culto do progresso¹⁷.

No entanto, o positivismo de Auguste Comte – a última grande tentativa de sistematização do avanço material que então se experimentava – foi o responsável por catapultar a popularidade do conceito de progresso. De facto, atribui-se a Comte o sobrefólego às doutrinas que apregoavam uma fé inamovível na ciência e o optimismo de suas novas descobertas. Antes, reconhece-se a importância de um modo de pensar que, a exemplo do idealismo hegeliano, concedia primacial estatuto à História e às ciências sociais. À semelhança do seu predecessor, a sua filosofia é fortemente histórica, cujo sentido se dá na e pela História; no rol das ciências elaborado por ele, o posto mais alto estava reservado à Sociologia, entendida como física social, submetida à

¹⁴ PROUDHON, Pierre-Joseph. *Confessions d'un Révolutionnaire pour Servir à l'Histoire de la Révolution de Février*. In: *A Propriedade é um Roubo e Outros Escritos Anarquistas*. Trad. de Suely Bastos; seleção e notas de Daniel Guérin. Porto Alegre: L&PM, 2006. p. 51.

¹⁵ Ibid., p. 81.

¹⁶ Deus finalmente está morto, e tal impressão será mais tarde traduzida em máxima pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, que nela vislumbrará o maldito *ñθος* da Modernidade. “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matámos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? (...) Nunca houve um acto maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse acto, a uma história mais elevada que toda a história até então!”. NIETZSCHE, Friedrich W. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. §125. p. 138.

¹⁷ Sobre esse aspecto, o teólogo estadunidense William Hamilton considerou: “Dizer que Deus morreu é dizer que deixou de existir como ser transcendental e se tornou imanente ao mundo. As explicações não teístas substituíram as teístas. É uma tendência irreversível; é preciso fazer-se a ideia da morte histórico-cultural de Deus. É preciso aceitar que Deus se foi e considerar o mundo secular como normativo intelectualmente e bom eticamente”. Cf. HAMILTON, William & ALTIZER, Thomas J. J. *Radical Theology and the death of God*. New York: Bobbs-Merrill Company, 1966.

metodologia científica, à observação dos fenómenos e à elaboração de teorias que justificassem a sua correlação sob um molde comum.

O positivismo não constituía, entretanto, uma teoria original. Além da sua lei fundamental, cuja orientação e cujo fim predefinidos remontam à própria doutrina cristã de revelação, a sua teoria das três fases ou períodos evolutivos encontra quicá o seu paralelo mais antigo na concepção trinitária da História do abade calabrés Joaquim de Fiore. Da mesma forma, o seu afã de hierarquia advém da sua rígida formação católica. Ademais, “o princípio da ordem e do progresso havia sido já formulado por Condorcet e a lei das três fases por Saint Simon e Turgot”¹⁸. Na realidade, o mérito de Comte – bem como a superioridade sobre alguns dos seus predecessores – reside na abrangência do seu sistema, que buscava abarcar todas as fórmulas transactas, ao tempo que lhes imprimia o sentido de anunciadores e arquitectos do seu advento. Seu *leitmotiv* exprimia a sensação geral de que o homem civilizado representava o produto mais acabado da evolução moral, e a sua época, o zénite do desenvolvimento progressivo no plano da *Weltgeschichte*. Da mesma forma, o estágio positivo era o corolário natural e necessário de outras duas fases – a teológica e a metafísica – que lhe são inferiores e forçosamente intrínsecas. Cada qual retirava de si próprio os pressupostos da sua superação dialéctica¹⁹. Superação, mas não cabal suplantação, uma vez que as fases mais evoluídas conservam ainda os rudimentos das precedentes.

Em seu *Cours de Philosophie Positive* (*Curso de Filosofia Positiva*), publicado entre 1830 e 1842, Comte vangloria-se da sua excelsa descoberta da lei das três fases:

Estudando, assim, o desenvolvimento total da inteligência humana em suas diversas esferas de actividade, desde o seu primeiro voo mais simples até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, a que se sujeita por uma necessidade invariável (...) Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estádios históricos diferentes: estágio teológico ou fictício, estágio metafísico ou abstracto, estágio científico ou positivo. (...) Daí três

¹⁸ LÖWITH, op. cit., p. 95.

¹⁹ A concepção de Comte acerca da superação dialéctica certamente derivou do conceito hegeliano de *Aufhebung*, a partir do qual Marx elaborou a sua tese sobre a contradição inerente ao capital.

*sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto dos fenómenos, que se excluem mutuamente (...)*²⁰.

Qual era então o objectivo apregoado pelo positivismo? No campo científico, seria o de preparar a transição de todos os saberes, desde a sua fase primitiva até à fase final do seu desenvolvimento. No político, dissipar as trevas da instabilidade, a que as sucessivas revoluções lançaram as nações mais avançadas, e instalar o verdadeiro regime social – chamado por ele de “sociocracia”, com a sua miríade de cerimónias, culto próprio do “Grande Ser” (isto é, a humanidade), bandeiras, ritos, etc. E até mesmo a ingénua crença na extinção das guerras.

Contrariando os seus antecessores, cuja preocupação se voltava para o saber absoluto das origens e da natureza mesma de todas as coisas, o sentido do conhecimento científico se ocuparia dos fenómenos observáveis e da relatividade das suas circunstâncias de verificação na natureza. Contudo, sobre esse processo, adverte Karl Löwith:

*Apesar desta rejeição fundamental de qualquer afirmação absoluta, a explicação sistemática que Comte dá a respeito da nossa história intelectual e moral, social e política, encontra-se ainda dependente do que denuncia, pois, para substituir o absolutismo pelo relativismo, teve de conceber a própria relatividade como princípio absoluto, ligando todos os fenómenos por uma lei suprema de evolução progressiva*²¹.

Através da lei trinária do positivismo, todo o turbilhão de sistemas filosóficos contraditórios encontrava a sua mais passiva conciliação e concorria conjuntamente para um fio condutor a-histórico que os açambarca e lhes confere o seu sentido último: o aprimoramento científico do Ocidente. Com o tempo, entretanto, a impotência do conhecimento científico em fornecer uma crítica consciente da sua própria condição tornou-se patente. Autores como Bertrand Russell e Friedrich Nietzsche, por exemplo, tomaram consciência do grande impasse da ciência, da impossibilidade de se proceder,

²⁰ COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. Trad. de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 22.

²¹ LÖWITH, op. cit., p. 76.

em nome do seu próprio aprimoramento, a uma avaliação dos seus propósitos²². Ela não passaria, portanto, da mera expressão de um “instinto de fraqueza”, cuja necessidade de se sustentar numa instância ideal, segura, constituiria o cerne criador das farsas metafísicas. A hierarquia vislumbrada pelo sistema positivista ruíra. Ciência e metafísica passariam doravante a ocupar o mesmo lugar na escala do conhecimento.

Destarte, ao cabo de quase dois séculos de vigência, a “religião do progresso” formava apóstatas. O seu histórico cativara tenazes defensores entre os mais diversos caracteres. Paradoxalmente, à medida que o seu culto aumentava, principalmente nas nações mais desenvolvidas da Europa – França, Alemanha, Inglaterra, Itália e Espanha – a discussão sobre o seu heterólogo, a saber, a decadência, fez-se acompanhar de igual preocupação e intensidade.

²² “Por conseguinte, para que uma civilização científica seja uma boa civilização, é preciso que o aumento do conhecimento humano seja acompanhado por um aumento de sabedoria, termo este que está sendo empregado no sentido de uma concepção justa dos fins da vida. Isto é algo que a ciência não proporciona por si mesma”. RUSSELL, Bertrand. *A Perspectiva Científica*. Trad. e notas de José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. p. 11.

1.3 Civilização e decadência

As reflexões acerca do conceito de progresso só se tornaram possíveis graças à concepção judaico-cristã de criação *ex nihilo* do mundo, cujo *voûç* (inteligência) criador só se manifestaria diacronicamente numa noção linear de tempo. Com efeito, as teorias que apregoavam a decadência das eras só poderiam ser pensadas numa tradição que concebia o tempo como linha evolutiva.

Foi no século XVIII, com o Barão de Montesquieu, nas suas *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (*Considerações sobre as causas da grandeza e da decadência dos romanos*), de 1734, que o termo aparece empregado de forma diferente das assinaladas pelos autores milenaristas da Cristandade, como Agostinho e Bossuet, e pelos autores clássicos que relatavam o declínio de Atenas e de Roma. Ali inexistia qualquer preocupação com o progresso; o seu objetivo centra-se, sobretudo, em deslindar, no plano caótico e desordenado dos acontecimentos, as leis causais que permitam entrever os períodos de ascensão e ocaso dos impérios, e prever, portanto, as suas condições futuras²³.

Com Edward Gibbon, no entanto, o termo começa a tornar-se uma verdadeira obsessão entre os historiadores, a ponto de se converter em insígnia de distinção entre “modernos” e “antigos”. A sua obra *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (*História do Declínio e Queda do Império Romano*), de 1776, visava investigar as causas da decadência da civilização mais evoluída de que já se tivera notícia. A óbvia conclusão, para um autor iluminista, é a de que a participação do cristianismo no processo de dissolução do império romano foi decisiva, porquanto a religião, de forma geral, é um sintoma de decadência. Seu intuito era o de prevenir o incipiente império britânico, que acabava de perder a sua mais rentável colónia e que atingia uma importante fase de desenvolvimento com a Revolução Industrial, sobre a ameaça incorporada pela superstição e pelo obscurantismo religioso.

A ciência, mais uma vez, alçava-se ao patamar de inimiga fidalga da religião. A sua aplicação assumiu, em países periféricos como Portugal, diferente nuance: uma

²³ Cf. PECORARO, Rossano. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. pp. 21-41.

investigação sobre as razões do atraso moral e material da nação, o abismo que separava as condições de prosperidade observadas nos países da Europa central²⁴.

Com esse olhar crítico sobre a impotência do conceito de progresso em tentar explicar a complexa trama da vida em sociedade, o crítico literário Paul Bourget desenvolve, em seus *Essais de Psychologie Contemporaine (Ensaio de Psicologia Contemporânea)*, publicados em 1883, a sua teoria sobre a decadência. Ao tecer as suas considerações sobre o movimento decadentista – surgido em França como reacção aos excessos do cientismo – Bourget divisa duas espécies de decadência: a literária e a social. Aplicando o que denominava “método psicológico”, considerou a primeira forma – insígnia de autores como Baudelaire, Taine, Verlaine, etc. – um fenómeno inevitável nas criações estilísticas; por isso, deviam ser analisadas como um fim em-si, e o leitor que se debruçasse sobre as suas obras deveria haurir delas a originalidade de sua proposta. Segundo Bourget, a maior característica de uma obra de arte “decadente” é a total independência das partes em relação ao todo. Em síntese, cada frase, cada nota ou cada borrão tornar-se-ia um ente autónomo, adquirindo vida própria e insubordinando-se ao talante do conjunto²⁵. Os decadistas do último quartel do século XIX são caóticos em sua criação; mas nem por isso demonstram ser incapazes de conceber uma harmonia que lhes seja originalmente intrínseca. Para eles, a ideia de retrocesso vivenciado na cultura mantinha a mesma relação que a de progresso para os positivistas²⁶.

*A mesma lei governa o desenvolvimento e a decadência do
outro organismo, a linguagem. Estilo decadente é o do livro cuja
unidade se desfaz para dar lugar à independência das páginas, ao*

²⁴ Em Portugal, a ideia [de retrocesso] também monopolizou a atenção de importantes autores. Vale ressaltar a conferência intitulada *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, proferida por Antero de Quental em 1871; os artigos cognominados de *O Pessimismo Nacional*, publicados por Manuel Laranjeira entre 1908 e 1909; e a série *Patologia Social*, de Abel Botelho, a partir de 1891. Cf. PIRES, *A Ideia de Decadência na Geração de 70*. Lisboa: Veja, 1992, pp. 105-189.

²⁵ Na mesma esteira, Nietzsche, leitor de Bourget, assim se referirá àquele que considerava ser o artista mais decadente de sua geração: “Estilo da decadência (Verfall) em Wagner: a frase sozinha se torna soberana; subordinação e coordenação tornam-se casuais”. NIETZSCHE, F. W. *Opere*. Milano: Adelphi, 1964. Citado por VOLPI, *O Niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999. p 51.

²⁶ Não por acaso essa concepção cíclica de crise da cultura norteará pensadores da História do século XX, como Oswald Spengler, em seu *Der Untergang des Abendlandes (O Declínio do Ocidente)*, publicado entre 1918 e 1922; Johan Huizinga, em seu *Herfsttij der Middeleeuwen (O Outono da Idade Média)*, de 1919; e Theodor Lessing, com *Die verfluchte Kultur (A Civilização Maldita)*, de 1921. Cf. VOLPI, op. cit., pp. 71-72.

*mesmo tempo que cada página se decompõe em frases independentes e cada frase, em palavras independentes*²⁷.

De forma análoga, o que se observa quanto ao estilo literário também vale para a organização social. Uma é o reflexo inevitável, enseja e exemplifica a outra. A sedição dos elementos constituintes da arte corresponde à desagregação da malha social, cujos membros se individualizam e deixam de submeter os seus esforços à manutenção do macrocosmo ao qual se circunscrevem.

Contudo, é pela imposição do *principium individuationis* que os autênticos valores, sobretudo os estéticos, se afirmam perante a colectividade. A decadência é, portanto, o pré-requisito à ascensão de uma nova arte, logo de um novo tipo de homem, um brado de libertação inventiva contra a inércia de uma sociedade opressora cujo gosto se deixou uniformizar pelas linhas de montagem do processo industrial. É a afirmação da conhecida máxima *l'art pour l'art*, que arregimentou uma legião de estetas sedentos de diferenciação²⁸.

Paul Bourget foi indubitavelmente um dos primeiros autores a equiparar o funcionamento da sociedade à fisiologia de um organismo vivo – antes dele, Comte equacionara a sua teoria temporal das três fases à idade cronológica de um indivíduo – e a correlacionar decadência moral e degenerescência física. Décadas antes, o termo “degenerescência” aparecera nos estudos de Claude Bernard e de seu seguidor B. H. Morel, autor do *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, de 1857. A psicopatologia do inglês Henry Maudsley, na sua *Physiology and Pathology of Mind*, de 1867, e a importante contribuição do médico húngaro Max Nordau, em *Die konventionelle Lügen der Kulturmenschheit* (*As Mentiras Convencionais da nossa Civilização*), de 1884, popularizaram um termo antes restrito tão-somente à área clínica. António Machado Pires, em sua magistral obra *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, comenta os influxos do conceito em Portugal:

²⁷ BOURGET, Paul. *Essais de Psychologie Contemporaine*. Paris: Gallimard, 1993. Citado por VOLPI, op. cit., pp. 47-48.

²⁸ Bourget justifica a alegada inutilidade desses homens para a vida social no seguinte parágrafo: “Se na decadência, os cidadãos são inferiores como artífices da grandeza do país, não serão talvez superiores como artesãos da interioridade de suas almas? Se não têm jeito para a actividade pública, não será porque se entregam demais ao pensamento solitário? (...) Sem dúvida, um general germano do século II tinha mais capacidade para invadir o império do que um patrício romano para defendê-lo. Mas o romano culto e de bom gosto, curioso e sem ilusões, como, por exemplo, o imperador Adriano, o César que adorava Tívoli, representava um tesouro mais rico de aquisição humana”. Ibid., p. 49.

*No século XVIII já se tem uma ideia do que é degenerar (perder a qualidade primitiva, desequilibrar-se material e moralmente) (...). Este conceito, porém, só tem significado com o movimento científico da segunda metade do século XIX. A tomada de consciência dos problemas da sociedade do fim do século levou a insistir-se na ideia de que a própria humanidade estava decadente e a espécie humana, a deteriorar-se*²⁹.

Friedrich Nietzsche, cujos fragmentos póstumos atestam uma leitura assídua do crítico francês, parte do mesmo pressuposto; não partilha, porém, das suas conclusões. Como Bourget, Nietzsche também considera o homem moderno um *décadent* – e faz questão sempre de assinalar o termo em francês –, mas esforça-se em superar esse estado de “apatia” e “anarquia atomizante”. Assim, num excerto intitulado “Conceito de Decadência”, afirma: “O fenómeno da decadência é tão necessário quanto qualquer desabrochamento e progresso da vida. Não está em nós suprimi-lo. Ao contrário, a razão exige que reconheçamos os seus direitos (...)”³⁰. Doravante, o conceito de civilização coincidirá com o de organismo biológico; é um ser vivo, com suas necessidades, anseios e enfermidades. Com a sua fisiologia própria, nasce, atinge o seu apogeu e definha. Esse estágio de declínio, de esgarçamento e de enfraquecimento da vontade coincide com a decadência de um povo. É um processo tão necessário quanto irreversível. Contudo, “o tema da decadência, intimamente ligado ao do niilismo, perpassa, por assim dizer, toda a obra de Nietzsche e se torna para ele (...) um filão temático central na reflexão de seus últimos anos de lucidez”³¹. O tópico da decadência, em sua directa associação ao do niilismo, será oportunamente abordado no capítulo seguinte.

Para o inglês Edward Carpenter, o processo civilizatório constituía ele mesmo a enfermidade que se desejava combater. No opúsculo *Civilisation, its Cause and Cure* (*Civilização, sua Causa e Cura*), de 1889, ele desenvolve a noção de que as bases sobre as quais o Ocidente se sustenta – o capitalismo, o tecnicismo, e o materialismo³² – são

²⁹ PIRES, op. cit., p. 108.

³⁰ Citado por VOLPI, op. cit., pp. 52-53.

³¹ Ibid., p. 50.

³² “Na verdade, esta comunidade de vida nas sociedades primitivas, esta ausência de divisão em classes, e do contraste entre ricos e pobres, é agora admitida por todos como uma marca distintiva entre as condições do homem primitivo e do civilizado”. CARPENTER, Edward. *Civilisation, its Cause and Cure and Other Essays*. New York: George Allen & Unwin, 1914. p. 9.

essencialmente corruptores e danosos à sociedade, qual um cancro que se instala e debilita o indivíduo. Ser civilizado é ser decadente, e o seu preço é a saúde do corpo social. Como infere o próprio Carpenter: “Nossa angústia é o preço que pagamos por nossa vida mais lassa”³³. Como se estivesse no paraíso da incivilidade, o homem culto decai do seu estado original ao aculturar-se, e os elementos de que Carpenter se vale para demonstrar os seus efeitos deletérios é a degradação somático-moral observada a partir do contacto entre civilizações avançadas e primitivas, e mesmo entre o homem e o reino animal.

*E, finalmente, as raças selvagens não escapam à influência perniciosa. Onde quer que a Civilização os toque, morrem como moscas da varíola, bebidas e males piores que lhes trazem conjuntamente, e amiúde o mero contacto basta para destruir raças inteiras*³⁴.

O segredo dessa condição decadente radica-se, pois, na “perda da unidade”³⁵, curiosamente a mesma constatação feita por Bourget e Nietzsche. Contudo, à revelia de ambos, apesar de compulsório, tal processo não apresentava alternativas de solução, tão-pouco poderia ser superado, porquanto no curso da História nenhuma civilização havia atravessado, incólume, o fenómeno pernicioso de sua própria civilidade³⁶.

Concordando parcialmente com Carpenter – pois não credenciava as sociedades mais primitivas a um quinhão maior de felicidade – o austríaco Sigmund Freud radicava na formação (*Bildung*) do aparelho psíquico (não mais em factores externos) as causas do mal-estar na civilização (*Das Unbehagen in der Kultur*). Norteado pelo princípio de

³³ Ibid., p. 10.

³⁴ Ibid., p. 2.

³⁵ “É a suspensão de um poder central, e do crescimento de centros insubordinados – a vida em cada criatura sendo concebida como um contínuo exercício de energia ou conquista, pela qual forças externas ou antagónicas (e organismos) são subjugados e compelidos ao talante da criatura, ou expelidos como nóxios a ele”. Ibid., pp. 15-16.

³⁶ Compare-se esta passagem com a do jornalista socialista francês Paul Lafargue, que considerava o trabalho a fonte de toda a degeneração do Ocidente. Ao contrário do *Proletkult* do século XX, concentrava no ócio a força capaz de regenerar a saúde da “cultura proletária”. “Na sociedade capitalista, o trabalho é a causa de toda degeneração intelectual, de toda deformação orgânica. (...) Observem, primeiramente, o nobre selvagem, que os missionários do comércio e os comerciantes da religião ainda não corromperam com o cristianismo, com a sífilis e o dogma do trabalho, e, em seguida, comparem-no com os nossos miseráveis servos de máquinas”. LAFARGUE, Paul. *O Direito à Preguiça*. Trad. de Otto Lamy de Correa. São Paulo: Ed. Claridade, 2003. pp. 19-21.

prazer, o indivíduo oscila entre a busca desesperada de fontes de prazer intenso e a salvaguarda contra todas as formas de dor e sofrimento. A realidade pendula, pois, entre a felicidade activa (busca do prazer) e a felicidade passiva (suspensão da dor). Mas elas nunca são atingidas senão de forma episódica, *pro tempore*. Na estrita observância da saciedade dos seus impulsos mais primitivos³⁷, as formas rígidas de agregação social procuram canalizar a energia da libido para três maneiras bem “definidas, a saber, “distracções poderosas” – observadas na vontade de domínio da natureza através da técnica; “satisfações substitutivas” – oferecidas pela arte, com o recurso à fantasia; e os “entorpecentes” – que prometem, pela alteração do quimismo do corpo, o imediatismo da sensação de prazer³⁸.

O homem civilizado é um reprimido nas mais altas proporções, considera Freud. A tragédia de sua condição parece ancorar-se no paradoxo de petição de princípio, em que se tenta amealhar cada vez mais imposições da vida colectiva a fim de conseguir um naco qualquer de prazer fugaz. Dessa forma, quanto mais quer sentir a leveza da brisa da felicidade, mais tem de suportar o peso funesto que a civilização o impõe. O prazer pela dor, e vice-versa: eis a divisa da vida em sociedade³⁹.

Essa irreducibilidade entre as exigências sociais da civilização e as satisfações subjectivas do indivíduo – ou, se se quiser, a distinção entre vida e espírito – moldou em grande parte o *modus operandi* dos chamados “críticos da civilização”. O marxismo não deixou de dar a sua contribuição decisiva para o aprofundamento dessa filosofia, mais precisamente em sua crítica ao fetichismo da economia e à alienação do trabalho. Um dos grandes expoentes da doutrina anti-positivista, Georg Simmel, soube muito bem externar tal contradição:

Diante da vida da alma que vibra sem cessar, em ilimitado desenvolvimento, e que é, em certo sentido, criadora, está o seu produto sólido, idealmente inamovível, com a perturbadora capacidade retroactiva de fixar, ou melhor, de enrijecer essa

³⁷ “O sentimento de felicidade originado da satisfação de um impulso selvagem, não domado pelo eu, é incomparavelmente mais intenso do que aquele resultante da saciação de um impulso domesticado”. FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Cultura*. Trad. de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2011. p. 68.

³⁸ Ibid., p. 60.

³⁹ Freud já havia apontado para o binómio sadismo/masochismo na construção da psique em seu opúsculo *Tribe und Tribschicksale (Os Impulsos e as suas Vicissitudes)*, de 1915.

vitalidade. Muitas vezes, é como se o dinamismo criador da alma morresse em seu produto⁴⁰.

Vida e cultura estão em constante antítese. São regidas por forças opostas e contraditórias, cujo *ἀγών* (conflito) preside ao equilíbrio das vidas psíquica e social. Alguns autores preferiram cognominá-las como o apolíneo e o dionisiaco, *Ἔρως* e *Θάνατος* – ou pulsões de vida e de morte –, razão e representação, tendências de aniquilação e de construção, etc⁴¹. E é justamente desse confronto que se forma, já rota, a identidade do homem finissecular.

⁴⁰ SIMMEL, Georg. *Saggi di cultura filosofica*. Milano: Longanesi, 1985. p. 193. Citado por VOLPI, op. cit., p. 69.

⁴¹ A filósofa política Hannah Arendt trata dessa dicotomia em relação ao progresso da seguinte maneira: “O poder destruir e o poder construir estão em equilíbrio. (...) O equilíbrio entre produzir e aniquilar não é perturbado através dessa técnica moderna e do processo com o qual ela comprometeu o mundo dos homens. Pelo contrário, parece que essas capacidades estreitamente análogas soldaram-se de forma indissolúvel nesse processo, de tal modo que produzir e destruir, mesmo quando executado nas maiores medidas, se manifestam no final como duas fases difíceis de serem separadas uma da outra, do mesmo processo do progresso, no qual – para escolher um exemplo do dia-a-dia – a demolição de uma casa é apenas o primeiro estágio da construção, e a construção dessa casa, planeada apenas para um determinado tempo de vida, já pode ser incluída num processo incessante de demolir e reconstruir”. ARENDT, Hannah. *A Questão da Guerra*. In: *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. pp. 87-88.

1.4 O niilismo

A Modernidade simbolizou, para os autores que correlacionavam história e fisiologia, a conquista da maioria intelectual. Não foi de balde, portanto, que o período compreendido entre a deflagração da Revolução Francesa, nos estertores do século XVIII, e a difusão do Romantismo alemão, já no início da centúria seguinte, assistiu a tentativas sucessivas de conceituar a atmosfera ensejada pela *Aufklärung*. Em resposta ao desafio dirigido à nata da *intelligentsia* europeia pelo periódico *Berlinische Monatsschrift* em 1784, Immanuel Kant admoesta seus leitores, através do ensaio *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (*Resposta à Pergunta: o que é o Esclarecimento?*), ao uso racional e autônomo de suas faculdades intelectuais. No axioma latino tomado de empréstimo a Horácio – *Sapere aude!* – reside a medula de toda a doutrina moderna, que plasma na autonomia da razão a forma mesma de sua soberania. É justamente durante esse período que a liberdade, apanágio da *Kultur*, começava a irromper com virulência contra a heteronomia e a necessidade representadas pela *Natur*, e as promessas de livre-pensamento, no plano individual, e de autodeterminação, no âmbito nacional, a solapar as bases já rotas do *Ancien Régime*⁴².

Sobre as ruínas dos ídolos decaídos a *Aufklärung* tencionou erigir um sólido fundamento, maculado, *ab ovo*, pelo teor fortemente anti-tradicionista de sua diegese. O germe desse anátema, porém, somente encontraria condições favoráveis ao seu florescimento no arenoso solo estéril do niilismo filosófico. A crise de valores sobre a qual se debruçaram vários autores, como Nietzsche e Dostoiévski, por exemplo, talvez só possa ser interpretada sob essa perspectiva. Com efeito, todos os valores tradicionais tinham perdido sua capacidade de justificar o mundo; seus conceitos-chave – Deus e a Verdade – estavam proscritos. Restava somente refundar as bases da Modernidade sobre o único terreno ainda insulcado pelo arado do secularismo: a cartesiana e apodíctica certeza do Eu.

Historicamente, a ocorrência do termo “niilismo” é antiga. Remonta à Greidade (mais precisamente a Górgias) e atravessa toda a Idade Média (com Fridegísio de Tours, em seu *De substantia nihili et tenebrarum*; Mestre Eckhart e São João da Cruz), chegando até à Renascença, com Charles de Bovelles, Francisco Sanches e Leopardi, séculos mais tarde. Apesar das diferentes abordagens, tratava-se sobretudo

⁴² Cf. PEREIRA, Miguel Baptista. *Iluminismo e Secularização*. In: Revista de História das Ideias. Vol. 4, Tomo II. Coimbra, 1982. pp. 439-500.

de uma reflexão acerca do nada enquanto substância dotada de realidade ontológica. A Revolução Francesa veio subverter o seu emprego, passando o termo a adquirir assim uma conotação acentuadamente política, cujas vagas concêntricas se abateram sobre o ambiente revolucionário russo do primeiro quartel do século XIX, cativando até mesmo as mentes irrequietas de Ivan Turgueniev, Sergei Nechayev e Mikhail Bakunine, que reclamavam para si mesmos o rótulo de “fundadores do niilismo”⁴³.

O sentido propriamente filosófico verificado na Modernidade recuperou-o Max Stirner, um hegeliano de esquerda, membro da tertúlia *Die Freien*, de que também faziam parte Marx e Engels. A asserção inicial de sua obra-prima *Der Einzige und sein Eigentum* (*O Único e sua Propriedade*), publicada em 1844, em que se lê “Fundei a minha causa em nada”⁴⁴ – retirada de um poema de Goethe intitulado *Vanitas* – realiza o hipérbato de uma filosofia baseada *no nada* (*auf das Nichts*) a uma filosofia sustentada *em nada* (*auf nichts*).

*Deus e a humanidade alicerçaram sua causa sobre nada, sobre nenhuma coisa senão eles mesmos. Da mesma forma, fundo também minha causa sobre mim mesmo, eu que, como Deus, sou o nada de qualquer outra pessoa, que sou o meu tudo, eu que sou o único (...). Não sou nada no sentido de vazio, mas o nada criador, o nada a partir do qual eu mesmo, como criador, tudo crio*⁴⁵.

Logo o brado niilista de Stirner reverberou pelos quadrantes do Oitocentos, com especial acolhida na cultura solipsista e egoísta do Romantismo. No dealbar do século, Schopenhauer estatuiu: “O mundo é a minha representação”⁴⁶. Depois de Stirner, esse momento divisor de águas na história do conceito, sua afirmação (im)positiva tornar-se-á a mais intransigente negação da alteridade. Com efeito, sob essa efígie abrigaram-se outros célebres individualistas, como Anselme Bellegarrigue, que assertou: “Nego tudo; afirmo apenas a mim mesmo (...). Sou, e este é um facto

⁴³ Cf. VOLPI, op. cit., p. 39.

⁴⁴ STIRNER, Max. *O Único e sua Propriedade*. Tradução, glossário e notas de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 9.

⁴⁵ Ibid., p. 11.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001. p. 9.

positivo”⁴⁷; e o próprio Proudhon: “Eu também quero a ordem (...); mas eu a quero como um efeito da minha vontade, uma condição de meu trabalho e uma fé de minha razão. Eu não a suportarei jamais vindo duma vontade estranha (...)”⁴⁸.

Com efeito, o niilismo já constituía, na segunda metade do século XIX, um problema demasiado robusto para ser negligenciado. Começava, nos dizeres do filósofo russo Aleksandr I. Herzen, a tomar “consciência mais clara de si mesmo”, a tornar-se “uma doutrina”, a assumir “muita coisa da ciência”⁴⁹. Essa autoconsciência só atingiu o seu auge décadas mais tarde, com o filólogo alemão Friedrich W. Nietzsche. A exemplo dos pensadores de seu tempo, Nietzsche compartilhava a impressão de que a ascensão do niilismo era um facto irreversível, enquanto fenómeno historicamente determinado. Em suas palavras, o niilismo era “o mais perturbador dos hóspedes”, o indesejado conviva que chegara para se instalar em definitivo. “É um movimento incessante, apesar de todas as tentativas para detê-lo. (...) Esse é o *pathos*, o novo frémito... Essa é a história dos dois próximos séculos...”⁵⁰.

Para o hierofante de Zaratustra, portanto, o problema do niilismo era indissociável do de decadência⁵¹. Contudo, à revelia de Bourget, Nietzsche desejava superá-lo. Fazia-se mister, sobretudo, conhecer a fundo o inimigo, esboçar uma definição da sua essência. É o que realiza no seguinte fragmento, intitulado “O Niilismo Europeu”:

*Niilismo: falta-lhe a finalidade. Carece de resposta à pergunta “para quê?” Que significa o niilismo? Que os valores supremos se depreciaram*⁵².

O autor de *Humano Demasiado Humano* considerava o homem moderno um *décadent* por excelência. Nos primórdios da história universal, a sede do homem arcaico

⁴⁷ Citado por WOODCOCK, op. cit., p. 54.

⁴⁸ PROUDHON, op. cit., p. 84

⁴⁹ HERZEN, A. I. *A um Vecchio Compagno*. Torino: Einaudi, 1977, p. 32. Citado por VOLPI, op. cit., p. 41.

⁵⁰ Citado por VOLPI, op. cit., p. 56.

⁵¹ “O niilismo não é uma causa, mas somente a lógica da decadência”. Ibid., p. 54.

⁵² Ibid., p. 55.

pelo absoluto encontrara sua saciedade na fonte diáfana da metafísica; em seguida, inventara a ilusão do “mundo ideal”, verdadeiro, tachada de “platonismo”, acessível apenas ao sujeito do conhecimento; disseminara esse “erro de milénios” ao maior contingente possível de pessoas – o advento do cristianismo, “o platonismo para o povo”; por fim, com a difusão universal do conhecimento, promovida pelo secularismo setecentista, a mentira do mundo transcendente, supra-sensível, dissipou-se. O relativismo do saber científico decretara o término do desejo de absoluto, mas voltara-se contra si mesmo, fazendo *tabula rasa* dos valores consagrados pela tradição. Tal era, para o profeta do eterno retorno, a história do “platonismo-niilismo”.

Descrevo o que virá: a chegada do niilismo (...). O homem moderno crê experimentalmente ora num ora noutro valor, para depois esquecê-lo. Cresce sempre mais o círculo dos valores superados e esquecidos. Percebe-se sempre mais o vazio e a pobreza de valores. (...) Conhece demais para não crer mais em valor algum”⁵³.

A Modernidade, esse laboratório experimental da secularização, dera toda a proeminência à razão instrumental e aos seus produtos abstractos, em detrimento dos “valores supremos” da vida, em toda a sua concretude e arrebatamento. Na linguagem nietzschiana, rompera-se o equilíbrio da dicotomia entre o apolíneo e o dionisíaco. Urge, pois, resgatar o primado do último, aquele que celebra o contínuo vir-a-ser de tudo o que existe e dinamiza as formas estáticas da cultura, arrebatada pela “rebelião escrava na moral”⁵⁴. Só assim a fórmula elaborada por Nietzsche – a transvaloração de todos os valores – poderá ser alcançada através da afirmação irrestrita da vida pela arte, “a única força superior contraposta a toda vontade de negação da vida, como o anticristão, antibudista, antiniilista *par excellence*”⁵⁵.

Do vazio surgido pela abolição do falso postulado do “mundo verdadeiro”, e, com ele, também do “mundo aparente”, irrompem as doutrinas nietzschianas da *vontade*

⁵³ Ibid., p. 56.

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal*. Trad. de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 95.

⁵⁵ Idem. *A Arte em O Nascimento da Tragédia*. In: *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 49.

de potência e do eterno retorno. A forma mais extremada de niilismo é ilustrada no seguinte parágrafo de *Die fröhliche Wissenschaft* (A Gaia Ciência)⁵⁶:

Que aconteceria se, um dia, ou uma noite, um demónio se esgueirasse furtivo na mais solitária de tuas decisões e te dissesse: “esta vida que estás vivendo e já viveste, deverás vivê-la ainda de novo e muitas outras vezes, e jamais haverá nela nada de novo, mas cada dor e cada prazer, cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e grande em tua vida há-de te retornar e tudo na mesma ordem e sequência (...). A eterna ampulheta da existência será sempre virada de novo e tu com ela, partícula de pó da poeira nascido !” (...) Se esse pensamento se apoderasse de ti, assim como tu és agora, ele transformar-te-ia e talvez te triturasse. A pergunta que farias diante de tudo e de cada coisa: ‘Quero isso ainda uma vez e inúmeras outras vezes?’, pesaria sobre o teu agir como o mais pesado dos pesos! Ou então, como terias de amar a ti mesmo e à vida, para não desejar nada mais do que esta última e eterna confirmação, este selo?

Somente o homem capaz de gestar esse caos devastador, mas prehe de novos valores – porque viveu em seu âmago todas as formas de negação – pode suportar e cancelar “cada dor e cada prazer” do seu destino trágico. Como ele mesmo diz: “É preciso ter o caos em si mesmo para ser capaz de dar à luz uma estrela dançante”⁵⁷. Eis, de forma sucinta, o *Übermensch* de Nietzsche.

⁵⁶ Idem. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. § 341, p. 205.

⁵⁷ Idem. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Epílogo.

1.5 O tema da *Kulturpessimismus*

A crise céptica do último quartel do século XIX foi, em grande medida, uma crise de autoridade da razão. Aventada pela incapacidade do positivismo científico em promover a tão prometida beatitude terrena pelo progresso, engendrou um crescente mal-estar na cultura (tomando de empréstimo o célebre título elaborado por Freud), hipertrofiado pela terrífica constatação de uma força centripetamente cega que tudo dragava ao seu epicentro: o irracional, o irascível ou, se se preferir, o inconsciente. O pessimismo da Vontade de Schopenhauer, que conheceu uma generosa difusão a partir de 1851, através da publicação de *Parerga und Paralipomena*, bem como as doutrinas do Inconsciente de Eduard von Hartmann e de *Unbewusste* (Subconsciente) de Sigmund Freud, terminou por implodir o frágil edifício erigido pelo optimismo metafísico.

A cultura, *locus* privilegiado das escolhas ético-eudaimónicas, paulatinamente perde o seu prestígio perante o reino determinista da natureza. A civilização e a sua mais mirífica criação – a cidade – ao invés de promoverem a justiça e a concórdia entre os seus cidadãos, tinham chancelado, sob a divisa utilitarista da “promoção do maior bem ao maior número possível de indivíduos”, o *bellum omnium contra omnes* que os jus-naturalistas do século XVII atribuíram ao estado natural. A efemeridade do bem-estar degenerara enfim em *tedium vitae* e nevrose fim-de-século⁵⁸. A corrupção da vida burguesa abatera os instintos naturais, embotara a vontade, transformara a maravilha do *Homem-Máquina* de La Mettrie numa criatura decadente e abúlica. Por conseguinte, várias correntes de pensamento finiseculares assumiram o árduo encargo de interpretar tal enfermidade e prescrever a sua correspondente profilaxia.

Sim, a segunda queda do paraíso ocorrera no estertor do século XIX. Urgia convergir todos os esforços a fim de se redescobrir o caminho rumo ao absoluto. Por um lado, o mote das filosofias da história – *tout concilier sans concession* – encontrou nova formulação na reconciliação do homem com Deus; por outro, a ânsia pelo regresso às formas mais primitivas de interação com o meio externo acabou por reconquistar para o materialismo, à maneira de grandezas inversamente proporcionais, o estatuto outrora gozado pelo *ser-no-mundo* do Romantismo.

A teoria da selecção natural, veiculada pelo naturalista inglês Charles Darwin em 1859, com a publicação de *On the Origin of Species* (*A Origem das Espécies*),

⁵⁸ Segundo António Machado Pires, “as palavras-chave que traduzem lapidariamente essa convicção são nevrose e degenerescência”. PIRES, op. cit., p. 127.

aprofundou ainda mais esse desterro edênico. Com a teoria heliocêntrica do início da Idade Moderna, e a sua ressonância no antropocentrismo, a criatura rompera de forma irreversível o cordão umbilical com o seu criador, despojado já do seu poder redentor, usado doravante apenas como diapasão para justificar o mundo por ele criado. Mas o homem ainda continuava a considerar-se o centro das teorias e dos axiomas racionais sobre o universo. O segundo e derradeiro golpe fora dado com a afirmação darwiniana de que o homem nem sequer representava o fim da criação; quando muito, constituía o topo de uma cadeia natural de evolução que ainda não atingira o seu termo; era uma espécie submetida, como as demais, à influência do meio externo; subjugada ao determinismo das leis físicas; peça insignificante nos gonzos dantescos de um universo ignoto e indiferente às suas pretensões de grandeza.

O terceiro foi-lhe ainda mais pungente, e o seu responsável – a Psicanálise de Sigmund Freud – decretou-lhe a sua mais radical pena de alienação. Doravante, o “eu não é mais senhor em sua própria casa”⁵⁹. Uma força irracional e inconsciente destroná-lo-ia da quimera de autonomia da razão, um conceito que lhe era muito caro até então, ao mesmo tempo que colocava em xeque a crença na infalibilidade do pensamento conceptual. A racionalidade humana não mais cumpria o mesmo mister que o instinto desempenhava com relação ao animais. Ele não estava mais entregue, como antes, ao sabor da sorte, mas à sua própria sorte, o que era ainda pior⁶⁰.

Não obstante, o advento das democracias liberais, impulsionadas pela Segunda Revolução Industrial, em meados do século XIX, também contribuiu para o agravamento do estado de apoplexia da cultura⁶¹. Não tardou para que os seus efeitos se fizessem sentir, e as rápidas transformações incutidas nas sociedades mais abastadas não menos reverberaram como uma ameaça ao *status quo* de uma pequena casta de intelectuais da época. Com efeito, viam toda e qualquer conquista das sociedades industriais como uma perda pessoal, um retrocesso à opressão e à barbárie primitivas. A esse respeito, é emblemática a exprobração do romancista francês Gustave Flaubert,

⁵⁹ FREUD, Sigmund. *Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise*. Londres: Imago, 1944. p. 295.

⁶⁰ “A esse respeito, o estado do homem moderno civilizado – a nossa tosse, constipações, cachecóis, o temor de uma lufada de ar frio, etc. – não é nada honroso, e parece ser o caso de que, a despeito de todas as bibliotecas de ciência médica, conhecimentos, artes e mecanismos de vida, somos hoje menos capazes de cuidar de nós mesmos do que são os animais”. CARPENTER, op. cit., p. 2.

⁶¹ De facto, o interesse e o entusiasmo por esse sistema novo, advindo da experiência do outro lado do Atlântico, amealharam relevantes estudos sobre o fenómeno da democracia – ressaltam-se *De la démocratie en Amérique* (Da Democracia na América), de 1832, e *De la démocratie* (Da Democracia), de 1840, de Alexis de Tocqueville, e *La Cité antique* (A Cidade Antiga), de 1864, de Fustel de Coulanges.

autor de *Madame Bovary* (1857), que em carta a George Sand escreveu: “O primeiro remédio seria acabar com o sufrágio universal, a vergonha do espírito humano”.

Os efeitos deletérios da homogeneização do gosto estético e da massificação do conhecimento, insígnias da sociedade de consumo, fizeram-se sentir em termos de perda de identidade por uma geração cada vez mais desejosa de distinção social. O poeta e crítico literário Charles Baudelaire, tachado de “maldito” por seus contemporâneos, soube definir como poucos os anseios de uma peculiar figura egressa dos escombros do excesso de civilização, mas que se valeu de toda sorte de comodidades ofertadas pela civilização para o *voyeur* de sua excentricidade, para a sua busca imoderada de prazeres: o dândi.

O homem rico, ocioso e que, mesmo entediado de tudo, não tem outra ocupação senão correr ao encalço da felicidade; o homem criado no luxo e acostumado a ser obedecido desde a juventude; aquele, enfim, cuja única profissão é a elegância sempre exibirá, em todos os tempos, uma fisionomia distinta, completamente à parte. (...) Esses seres não têm outra ocupação senão cultivar a ideia do belo em suas próprias pessoas, satisfazer suas paixões, sentir e pensar. Possuem, a seu bel-prazer e em larga medida, tempo e dinheiro, sem os quais a fantasia, reduzida ao estado de devaneio passageiro, dificilmente pode ser traduzida em acção. (...) Por isso, a seus olhos ávidos antes de tudo por distinção, a perfeição da indumentária consiste na simplicidade absoluta, o que é, efectivamente, a melhor maneira de se distinguir⁶².

A obsessão doentia pela distinção traduziu-se num inédito e extremado lampejo de autodeterminação pessoal. Neurasténica, profundamente narcisista e acossada por uma acutilante pulsão autofágica, a “capital” do mundo civilizado, a Paris outrora acostumada a falar a língua do fim do século, começaria a falar a linguagem ígnea dos incendiários anarquistas⁶³.

⁶² BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a Modernidade: o pintor da vida moderna*. Org. de Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. pp. 51-52.

⁶³ “*Fin de siècle*, expressão francesa porque a pátria original desse fenómeno foi a França, mais rigorosamente Paris, caracteriza-se por um conjunto de manifestações: quebra de preconceitos, avidez no gozo, pôr a nu os instintos, modas aberrantes que se imitam servilmente, desejo de experimentar sensações novas, nervosismo até à perversão. É uma disposição de espírito, uma atitude perante a vida, o

Em 1884, o primeiro acto terrorista mergulhou a sociedade parisiense numa era de terror nunca dantes vista. Louis Chavès, um jardineiro fracassado instigado pelos exemplos da Comuna de Paris e pelos militantes russos Bakunine e Kropotkine, resolveu aliar propaganda e acção revolucionárias de forma radical: assassinou a madre superiora do convento de que fora despedido. Morreu em seguida, ao trocar tiros com a polícia. A sua confissão, enviada em carta ao periódico anarquista *L'Hydre Anarchiste*, reacendeu o debate sobre a injustiça e a violência urbana, ao mesmo tempo que inflamou os ânimos dos jovens mais inconformados.

*Portanto, eu gostaria de ter a glória de ser o primeiro a começar. (...) O último conselho que dou aos verdadeiros anarquistas, aos anarquistas activos, é que, seguindo o meu exemplo, se armem de um bom revólver, de um bom punhal e de uma caixa de fósforos...*⁶⁴.

No entanto, tal inconformismo permaneceu incubado durante uma década, até manifestar-se no legado que François Claudius Koë nigstein, conhecido como Ravachol, deixou à posteridade: onze explosões de dinamite e nove mortos. As últimas palavras que proferiu ao ser conduzido para o cadafalso foram: “*Sei que serei vingado!*”⁶⁵. E seu vaticínio infelizmente concretizou-se. Após uma série de atentados perpetrados por militantes frios e fanáticos como Théodule Meunier, Léon Léauthier, Auguste Vaillant e Émile Henry, o rastro de destruição e sangue só conheceu o seu termo em 24 de Junho de 1894, quando culminou no assassinato do presidente francês Sadi Carnot pelas mãos de um anarquista italiano chamado Santo Caserio. O punhal que silenciou o estadista pareceu também aplacar a sede de sangue daquela geração, quiçá a mais transtornada de todos os tempos. Mas, como atesta o historiador George Woodcock, “para quem buscava algo mais além da lei da vendeta, o incidente foi simplesmente o último de uma série de actos sacrificiais heróicos e inúteis, os quais não favoreceram a causa do anarquismo nem aliviaram o peso da injustiça suportado pelo homem do século XIX”⁶⁶.

fruto de uma sentida impotência que se vinga em exibicionismos aberrantes, de uma consciência de abatimento que é a decadência senil de uma sociedade (...). ‘*Fin de siècle*’ que, segundo Nordau, mais rigorosamente deveria ser chamado ‘*fin de race*’”. PIRES, op. cit., p. 111.

⁶⁴ WOODCOCK, op. cit., p. 83.

⁶⁵ Ibid., p. 94.

⁶⁶ Ibid., p. 98.

Esses temíveis actos chamaram a atenção da opinião pública, principalmente da intelectualidade da época. “O que empolgou artistas e intelectuais foi o cultivo anarquista da independência, da mente e da liberdade de acção e de experiência”⁶⁷. Vários escritores, destarte, não se limitaram a discorrer apenas sobre o fenómeno, como o cancelaram em artigos de jornal, ensaios e até manifestos. Personalidades de renome como Élisée Reclus e Sebastien Faure, editor do hebdomadário *Le Libertaire*, por exemplo, chegaram mesmo a apoiar a indómita declaração de Léauthier: “Não estarei atingindo um inocente, se atingir o primeiro burguês que encontrar na minha frente”. Em contraposição, o romancista Octave Mirbeau manifestou sua mais severa reprovação com relação ao aspecto cénico da barbárie, sem dúvida mais um trunfo dentre tantos outros sacralizados pela sociedade do espectáculo⁶⁸.

Apoiada sobre os pilares do progresso, a sociedade dita de informação, com o seu projecto de acumulação indiscriminada de conhecimento, não lograra mais do que criar um espaço privilegiado de livre circulação de ideias, rapidamente consumidas e descartadas; contudo, falhara o essencial: preparar o homem para o enfrentamento da complexidade e do dinamismo próprios à vida. Sua condição adquirida de compêndio inútil apenas o irritara, o debilitara e disseminara entre o seu convívio o novo mal-do-século: a nevrose.

A reacção a essa sensação de esvaziamento que assolou a cultura foi ensaiada através de novas formas de sublimação religiosa e de um ódio genuíno ao racionalismo até então vigente. Os movimentos do neo-evangelismo, inspirado nos estudos de Ernest Renan e no misticismo do dinamarquês Søren Kierkegaard, e do anti-academicismo, ventilado pela poesia simbolista francesa, encontraram ressonância numa geração cada vez mais sedenta de absoluto e de insólitas experiências. O ressurgimento do interesse por hagiologios e por um ascetismo de cariz cristão data desse período. Por conseguinte, a busca pela experiência metafísico-religiosa – alguns autores duvidam da natureza desse sentimento⁶⁹ – em detrimento das categorias rijas do pensamento conceptual,

⁶⁷ Ibid., p. 99.

⁶⁸ “Um inimigo mortal da anarquia não poderia ter agido melhor do que este Émile Henry ao jogar sua inexplicável bomba no meio de pessoas anónimas e pacíficas que iam ao café para tomar um copo de cerveja antes de se dirigirem para casa (...). Virou moda nos dias de hoje, entre os criminosos, usar o anarquismo para justificar qualquer agressão praticada por eles”. Ibid., p. 97.

⁶⁹ Freud e Nietzsche, por exemplo, viram no reavivamento da metafísica um sintoma do niilismo cristão. “Como foi que tantos seres humanos chegaram a esse ponto de vista de surpreendente hostilidade à cultura? (...) Tal factor, aldemenos, estava muito próximo da depreciação da vida terrena consumada pela doutrina cristã”. (Freud. *O Mal-Estar na Cultura*, p. 82). Nietzsche exclama: “Em algumas pessoas

radicalizou a dicotomia entre vida e espírito. A imaginação voltou a gozar, assim, do prestígio outrora arrebatado pelo raciocínio lógico. Mais do que pensar, o importante era simplesmente sentir, pois, parafraseando Pascal, o coração também possuía suas razões, desconhecidas pela própria razão.

Desta maneira, as formas inflexíveis de percepção da realidade foram preteridas em favor de experiências de carácter “extra-sensorial”. Os relatos acerca do uso de substâncias psicotrópicas, como o ópio e o haxixe, feitos por Thomas de Quincey e Charles Baudelaire, por exemplo, dão prova disso; por outro lado, os movimentos do Romantismo europeu e do Transcendentalismo norte-americano funcionaram como uma válvula de escape à vida idílica e bucólica do campo, culminando no sentimento de aversão à cultura livresca e cerebrina das universidades; no cultivo de uma vida simples, apartada dos confortos da cidade; na “redescoberta” do ludismo e do ebionismo; e na ênfase colocada nas formas manuais de trabalho. Em seu poema *Carta a Manoel*, o poeta simbolista lusitano António Nobre é eloquente nesse sentido:

*Hoje, mais nada tenho que esta
Vida claustral, bacharelática, funesta,
Numa cidade assim, cheirando, essa indecente! (...)
Contudo, em meio desta fútil coimbrice,
Que lindas coisas a lendária Coimbra encerra!
Que paisagera lunar que é a mais doce da Terra!
Que extraordinárias e medievais raparigas!
E o rio e as fontes? e as fogueiras? e as cantigas?
As cantigas! Que encanto!⁷⁰*

O escritor russo Lev Tolstói, por sua vez, que fundou, sobre os preceitos pedagógicos do *Émile*, de Jean-Jacques Rousseau, as bases de uma escola comunitária em sua cidade natal, parece ter congregado todas essas tendências, resultando, nas palavras de Jean Préposiet, numa espécie de “evangelismo libertário”.

piedosas encontrei ódio à razão e isso me agradou nelas: ao menos se revelava assim a má consciência intelectual!” (Nietzsche, *A Gaia Ciência*, §2, p. 53). E continua: “Sentimos, após o aniquilamento da ilusão religiosa, uma privação e um vazio incómodos – e desse sentimento brota mais uma vez um “outro mundo”, agora apenas metafísico, não mais religioso” (op. cit., §151, p. 148).

⁷⁰ NOBRE, António. *Só*. Apresentação e notas de Annie Gisele Fernandes e Helder Garmes. São Paulo: Ateliê, 2009.

*A consciência do erro da ciência racional ajudou-me a libertar-me de filosofias fúteis. A convicção de que era possível encontrar a verdade apenas pela vida incentivou em mim a dívida de que a minha vida fosse correcta; fui salvo, porém, apenas porque consegui abandonar a minha condição exclusiva e ver a verdadeira vida do simples povo trabalhador e compreender que era a única vida verdadeira. Percebi que, se pretendo compreender a vida e o seu sentido, tenho de deixar de ter uma existência parasitária e passar doravante a levar uma verdadeira vida e, ao aceitar o sentido que lhe atribui a verdadeira humanidade, ao fundir-me com essa vida, comprová-lo na prática*⁷¹.

Provavelmente o maior intérprete do *spleen* finissecular, o poeta francês Charles Baudelaire, concluiu ser a Modernidade o lugar do transitório e efêmero. Talvez o turbilhão indistinto em que sistemas gerais, ideias, concepções e mundividências – cuja expectativa de vida era tão extensa quanto a sua capacidade de ceder às invectivas do tempo – se acotovelavam na esperança de conquistar a preferência do público, lhe tenha infundido tal cisma. Em compensação, compreendia o ofício do verdadeiro artista em termos de uma missão que plasma, a partir da fugaz matéria-prima, a forma do eterno e imutável⁷². “A Modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente”, mas também é “a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável”⁷³. Outrossim, décadas mais tarde o poeta português Fernando Pessoa descreveria a deslumbrante, embora perigosa, sedução do oceano infindo: “*Deus ao mar o perigo e o abismo deu, / Mas nele é que espelhou o céu*”.

⁷¹ TOLSTÓI, Lev. *Confissão*. Trad., comentário e notas de Nina Guerra e Filipe Guerra. Lisboa: Alfabeto, 2010. XII. p. 63.

⁷² BAUDELAIRE, op. cit, p. 26.

⁷³ Ibidem.

SEGUNDA PARTE:

ASPECTOS DO CEPTICISMO CLÁSSICO EM
A CIDADE E AS SERRAS

2.1 Preâmbulo: a supressão do “romance de tese”

Já é ponto quase consensual que o texto de *A Cidade e as Serras*, por sua técnica diegética e sua fecundidade de ideias, configura condição de possibilidade de múltiplas e variadas leituras, e, por conseguinte, de múltiplos e variados sentidos. Destarte, propõe-se, na esteira dessa pluralidade de sentidos possíveis que só uma verdadeira obra-prima pode oferecer, uma leitura que leva em consideração todas as anteriores, mas que, por sua vez, concita a uma aproximação de alguns aspectos (nuances) de um cepticismo clássico na maneira em que ele se encontra reformulado por vários escritores *fin-de-siècle*, e que se apresenta igualmente como uma reacção, não no sentido propriamente negativo e/ou passivo do termo, ao tecnicismo hiperbólico, e como um olhar irreverente e desconfiado sobre os ideais finisseculares de progresso científico e de civilização industrial.

O romance *A Cidade e as Serras*, juntamente com o conto *Civilização* – do qual é sucedâneo –, constitui um texto eivado de símbolos e indícios que não deve ser lido apenas em sua literalidade. Constitui uma obra que se quer filosófica, porquanto aventa dúvidas, veicula questões e interpõe problemas que constituíam todo o arcaboço científico-ideológico de um período. Não foi por acaso que muitos especialistas entreviram no trajecto de suas personagens a própria epopeia da Humanidade, em seu périplo histórico. Com efeito, é apenas aparentemente que CS e C, através da óptica dúbia e ambígua de José Fernandes, um “homem das serras”, versam sobre o “êxodo” de seu protagonista, Jacinto, rico fidalgo atulhado de civilização em suas “máximas proporções”, do ambiente citadino, que o exaspera, às paragens edénicas do campo, que o acabam por redimir, depois de algumas “concessões” ao mundo civilizado. Ao valer-se da clássica dicotomia cidade/serras, civilização/primitivismo, cultura/natureza, progresso/decadência, como pano de fundo de toda a narrativa, Eça percorre temas muito caros à história universal, ao mesmo tempo que questiona, sem uma prévia adopção de posições, sob um viés fortemente investigativo, as causas da decadência do homem civilizado, ou, segundo a mentalidade característica da época, europeu.

Por conseguinte, intenta-se lançar um olhar sobre o romance, sem olvidar o conto, à maneira dos muitos especialistas que se lhe debruçaram, enquanto obra inovadora, subversora, por assim dizer, do paradigma, marcadamente ideológico, até então vigente. Nela, o autor não mais adopta um fio condutor *a priori*, à luz do qual

submete toda a narrativa; não parte mais de uma teoria pré-estabelecida para, assim, decifrar o mundo. A sua pena prefere, ao invés, compreendê-lo em toda a sua complexidade, para daí investigar, perscrutar, por meio de uma metodologia de cunho dialógico e de uma ironia perspicaz, os diversos argumentos, situações, impressões e mundividências das suas personagens, deixando considerável espaço à sugestão e à insinuação, levadas a cabo de forma quase sempre subtil, nunca peremptória. Em suma, Eça revela-se muito mais preocupado em propor questões do que propriamente as resolver. Eis, portanto, o prelado do romance de *investigação*, em contraposição ao dito de tese⁷⁴. É o que nos diz Ana Nascimento Piedade⁷⁵:

Com base neste conjunto de traços cuja presença actuante modela de forma decisiva A Cidade e as Serras, julgamos inadequado considerá-la um romance “de tese”, ou seja, como uma obra que pretende representar conflitos ideológicos, de classe, ou o mero confronto entre atitudes existenciais opostas. Preferimos entendê-la como uma suave, irónica, e imensa alegoria, em que algumas modalidades da existência são eficazmente questionadas e, um tanto à maneira socrática, dialogadas.

Um importante obstáculo interpõe-se, assim, ao esclarecimento desta exposição: porque afirmar que a narrativa se incrusta de um verniz céptico para tentar edificar o(s) seu(s) significado(s)? Como justificar, ou aparentemente reduzir, tal posição a uma corrente de pensamento cuja semente, germinada no propício solo da Hélade, contrasta com o definhar de todo um universo social, político e, principalmente, espiritual? Por fim, qual seria o papel desempenhado por essa postura intelectual num mundo em franco declínio?

De que mote se revestiria, portanto, o actual estudo? Em que consiste esse pretenso cepticismo plasmado no romance e em parte do conto? Em outras palavras, o que conferiria suporte, e portanto legitimidade – além do que já fora exposto – a uma leitura do romance, da sua estrutura diegética, das mundividências assumidas pelos seus

⁷⁴ Para uma discussão pormenorizada sobre o romance ideológico ou de tese, bem como sua distinção do romance realista, cf. SOUSA, Frank F. *O Segredo de Eça. Ideologia e ambiguidade em ‘A Cidade e as Serras’*. Lisboa: Cosmos, 1996. pp. 9-51.

⁷⁵ PIEDADE, op. cit., p. 14.

personagens, em sentido axiológico, mais precisamente céptico? Talvez a constatação – aferida a cada expressão que tisna suas páginas e perfeitamente se aplica, *lato sensu*, à produção literária do que se convencionou cognominar o *Último Eça* – atinente à própria *raison d'être* do cepticismo, tão bem sintetizada em seu *modus operandi*: “A característica principal do céptico é manter uma atitude crítica diante da pretensão dogmática de ter descoberto a verdade”⁷⁶.

Da mesma forma, quais seriam as principais características desse tão propalado cepticismo? A relativização da razão instrumental, apanágio no texto da cultura e da civilização; a equiparação dos hábitos e dos costumes “superiores” do homem moderno, iludido pelas seduções e pelos engodos da cidade, aos instintos “primitivos” dos animais; a demolição, por meio de uma dúvida subtil e quase sempre associada a uma fina, mas mordaz ironia, do dogmatismo científico, bem como a denúncia da sua pretensão em tomar o lugar da religião; o antiacademicismo e o relativismo cultural; a exortação de uma vida telúrica, renegando assim a cultura livresca em prol da vida cultivada na sabedoria prática do campesinato, o “diagnóstico” de que o putativo optimismo propalado pela civilização degenera, inevitavelmente, em pessimismo e niilismo, etc.

O primeiro desafio à leitura do texto sob esta linha de pesquisa é o de relacionar, no conto e no romance, a ocorrência de expressões ou raciocínios que possam aludir, até mesmo cancelar, tal predisposição. E daí surge a primeira dificuldade: com efeito, não há uma referência sequer ao termo “cepticismo” em todo o romance, ocorrência que, ainda em sentido negativo, se pode verificar no conto, quando, ao discorrer sobre a atracção exercida em Jacinto pelo ambiente da Urbe, Eça menciona “todas as simpatias duma cidade chasqueadora e céptica” (C, p. 232). Do mesmo modo, inexistente qualquer referência explícita a expoentes ou categorias conhecidas na história do pensamento ocidental como pertinentes ao cepticismo. É tão-somente através da identificação de suas influências, e da forma como elas são articuladas no decorrer do texto, que se pode asseverar, mesmo que com relativas concessões, um *possível* estatuto de natureza céptica no Eça de *A Cidade e as Serras*. Apesar disso, alguns autores relatam um certo “cepticismo” como *modus operandi* de sua última produção literária, o que concede à actual dissertação margem de manobra para tratar do tema com suficiente maleabilidade.

⁷⁶ SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004. p. 8.

2.2 A investigação de Zé Fernandes e a equivalência dos contraditórios

Nos estertores da Antiguidade, o médico e sistematizador do cepticismo clássico Sexto Empírico assim classificou, em seus prolegómenos, a especulação de cariz filosófico⁷⁷:

Sobre as coisas que se investigam desde o ponto de vista da Filosofia, alguns asseveraram haver encontrado a verdade; outros declararam que não era possível que isso se houvera conseguido; e outros ainda investigam. (...) De onde, com muita razão, se considera que os sistemas filosóficos são – em linhas gerais – três: dogmático, académico e céptico.

Para Sexto, a verdadeira natureza da “doutrina” céptica, bem como o seu mérito, residiria no seu carácter propriamente observador, investigativo. Não por acaso sua etimologia radicar-se-ia no vocábulo grego *skopeo*, (observar), a sua área de actuação, dividida por sua vez em Zetética – da raiz de *zetéo* (investigar); Efética – de *epécho* (suspender), o produto do que se investiga; Aporética – de *aporía*, por duvidar de tudo, tanto da afirmação dogmática como da negação académica; e, finalmente, Pirrónica, por se estabelecer na figura de Pirro de Élis, o “fundador” do discurso céptico.

A figura do céptico, conforme o exemplo legado à posteridade, é a do infatigável estudioso, bem como a de um exímio argumentador, que não aquiesce de forma precipitada aos juízos de verdade contidos nas asserções dos filósofos que afirmam possuir um conhecimento absoluto sobre a realidade, tão-pouco às negativas dos que julgaram a impossibilidade de deter tal conhecimento. Ele restringe-se à posição de que ambas as formas de explicar os fenómenos são insuficientes no seu propósito, ao passo que, por conseguinte, continuará a investigá-los.

Mas a que fim leva essa intransigente postura? É Sexto quem nos dá, uma vez mais, a indicação:

O cepticismo é a capacidade de contrastar, de qualquer dos modos possíveis, o que aparece com o que se pensa. Graças a essa

⁷⁷ EMPÍRICO, S. *Esboços Pirrónicos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1993. I, 7.

capacidade, e dando o mesmo peso aos feitos e comentários que se opõem aos feitos, avançamos primeiro à suspensão do juízo e depois à imperturbabilidade (I, 8).

Tal capacidade de contrastar, “de qualquer dos modos possíveis”, ou seja, o que aparece com o que aparece, o que se pensa com o que se pensa, ou de forma alternada de um com o outro, marca uma oposição vincada entre os comentários que se opõem aos fenómenos, mais do que afirmações ou negações simplesmente, mas sobretudo como “conflituosos” (I, 10). Essa diversidade de opiniões conflituosas, que tanto admoesta o investigador denodado, é posta na balança do critério de verdade como digna de igual peso de confiança. Assim, sem dar assenso a nenhuma delas, sob pena de ferir a imparcialidade da investigação, o filósofo céptico não termina nem por afirmar, nem por negar, com vistas unicamente à suspensão do juízo⁷⁸. Dito isso, em que ponto tais considerações se aplicariam à trama do romance?

Homem serrano de fortes propensões telúricas, o “fidalgo rural” José Fernandes de Noronha e Sande é a psicologia privilegiada que Eça “escolhe” com o fito de esquadrihar as diversas posições de Jacinto, imersas e arrebatadas pelo turbilhão de doutrinas que igualmente assolam a cidade. Ele transita, portanto, entre dois mundos, que conhece com propriedade, possui erudição e aquela cultura livresca adquirida numa universidade como Coimbra, por ele apontada como a sua “mãe espiritual”. As suas considerações apresentam uma curiosa metodologia: extrema protagonista e meio quase aos moldes de uma *reductio ad absurdum*, situação-limite em que a análise de caracteres por via subjectiva e a descrição do ambiente se tornem as mais apropriadas ao objectivo de demonstrar sua inconciliável contradição. Jacinto é, então, apresentado em toda a sua galhardia e conhecimento, cognominado “o Príncipe da Grã-Ventura”, e todo o primeiro capítulo do romance se concentra em relatar a sua filogenia e a sua opulência no número 202, uma mansão situada no coração de Paris, a então “capital do mundo civilizado”, e dotada de uma imensa biblioteca com mais de trinta mil volumes – em *Civilização* são aproximadamente vinte e cinco mil –, além de um gabinete atulhado de todos os aparelhos que a Mecânica até então tinha sido capaz de inventar⁷⁹.

⁷⁸ “O fundamento da construção céptica é, antes de mais, que a cada proposição se opõe outra proposição de igual validade. A partir disso, com efeito, espera-se chegar a não dogmatizar” (I, 12).

⁷⁹ Constata a admiração de Zé Fernandes: “Que majestoso armazém dos produtos do Raciocínio e da Imaginação! Ali jaziam mais de trinta mil volumes, e todos decerto essenciais a uma cultura humana” (CS, p. 29). (...) “Por trás descobri outra portentosa rima de volumes, todos de História Religiosa, de

O contraste de perspectivas também se reflete na própria estrutura da obra. Com efeito, o romance divide-se em dezasseis capítulos. Os primeiros sete, bem como a primeira parte do oitavo, tratam da temática da cidade; do oitavo ao décimo quinto capítulos dedicam-se à sua antípoda, o campo. O último, por seu turno, volta a discorrer sobre a urbanidade. Contudo, tal acareação não é rígida, ou mesmo absoluta; os temas interpenetram-se constantemente. Assim, quando Zé Fernandes critica a cidade por sua opressão despersonalizante, é à vida serrana de sua Guiães que se reporta⁸⁰. Por seu turno, quando trata das delícias das serras de Tormes, o inevitável cotejo com as facilidades ou com as complexidades da vida citadina vem a lume. Logo, “é altura de recordar que os dois espaços descritos nesta obra, a cidade e as serras, são considerados pelo narrador como simbólicos, apontando para estruturas mentais e espaços interiores que lhes correspondem”⁸¹.

*A primeira parte do romance será uma análise, um pôr à prova desta noção ‘positivista’, como o narrador a designa. Este assistirá ao desenrolar da vida do seu camarada com uma atitude semelhante à do cientista que no seu laboratório observa e tenta entender as modificações sofridas pelo objecto das suas experiências (embora seja um cientista não isento de atitude irónico-fraternal)*⁸².

Nesse aspecto, romance e conto assumem como *lemme* uma constante indagação sobre o papel desempenhado pelo império do tecnicismo no aperfeiçoamento moral da sociedade e do homem do seu tempo. E, à medida que o seu protagonista, o aristocrata Jacinto, adquire mais conhecimento e apetrecha o seu Jasmineiro/202 com tudo o que a civilização pôde até então oferecer à sociedade em termos de conhecimento e experiência – “desde Aristóteles a Terâmenes, criador da roda”, mais crispante se torna

Exegese Religiosa, que trepavam montanhosamente até aos últimos vidros, vedando, nas manhãs mais cândidas, o ar e a luz do Senhor” (CS, p. 30). (...) “E entre aqueles verdes reluzia, por sobre peanhas e pedestais, toda uma Mecânica sumptuosa, aparelhos, lâminas, rodas, tubos, engrenagens, hastes, friezas, rigidezas de metais...” (CS, p. 27).

⁸⁰ “Na minha imensa desconfiança daquelas forças universais, pulei logo para a porta, tropeçando nas trevas, ganhando um ‘Aqui-d’el-rei!’ que tresandava a Guiães” (CS, p. 54).

⁸¹ SOUSA, op. cit., p. 51.

⁸² Idem, p. 23.

a consternação do seu amigo, o fidalgo rural Zé Fernandes, para muitos o verdadeiro protagonista da obra.

Com efeito! Apesar do apetite embotado por doze anos de Champagnes e molhos ricos ele conservava a sua rijeza de pinheiro bravo; na luz da sua inteligência não aparecera nem tremor nem morrão; a boa terra de Portugal, e algumas Companhias maciças, pontualmente lhe forneciam a sua doce centena de contos; sempre activas e sempre fiéis o cercavam as simpatias duma Cidade inconstante e chasqueadora; o 202 estourava de confortos; nenhuma amargura de coração o atormentava;— e todavia era um Triste. Porquê? (CS, p. 107).

Na aguçada pena de Eça, porém, a relação entre o progresso material e o bem-estar espiritual apresenta agora substância distinta: porque a humanidade, individuada na personagem de Jacinto, que acumulara até o seu tempo todos os confortos e benesses possíveis, não atingira a tão prometida felicidade? Porque o mundo, miniaturizado no espaço da cosmopolita e opulenta Paris, não recriara as paragens paradisíacas de bonança e abundância materiais próprias do Éden? Ou, mais precisamente, nas palavras do narrador do romance e do conto, Zé Fernandes, “Mas porque rolara assim a tão escura desilusão – o saudável, rico, sereno e intelectual Jacinto?” (C, p. 233).

Paradoxalmente, com o decorrer do tempo, nem sequer o Parisianismo, em sua teia de exuberância e encanto, o consegue reter, e Jacinto “arrasta dias de imenso tédio”, a exalar, com “um bocejo cavo e lento, passando os dedos finos sobre as faces, como se nelas só palpasse palidez e ruína” (C, p. 231), o bordão: “Que maçada!”. Desta forma, toda a investigação levada a cabo por Zé Fernandes consiste em identificar as causas plausíveis para essa atordoante constatação.

Paris era, com efeito, nos decénios que precederam e abarcaram a experiência consular de Eça, um verdadeiro mosaico de ideias. Profundas e recentes transformações, como a laicização do ensino público, fruto de um crescente sentimento republicano, e o sufrágio universal, por exemplo, não eram muito bem vistas pela elite intelectual, que utilizava a cultura como via de afirmação de sua condição social, apenas preocupada com a forma externa de sua *Weltanschauung*, o famoso mote *l'art pour l'art*. Em outras palavras, a arte não precisava mais de se preocupar em dizer a verdade, pois era ela

mesma a expressão da verdade. Ao mesmo tempo, vivia-se um período de esgotamento das teorias que exaltavam o progresso material e a supremacia da civilização sobre o estado natural. Não tardou para que surgissem, assim, correntes de pensamento associadas ao espiritualismo e ao nativismo, contrapostas ao materialismo e ao dandismo. Isso contribuiu muito para um sentimento de pessimismo cultural, ou, como escreveriam mais tarde Freud e Spengler, respectivamente, para um generalizado “mal-estar” (*das Unbehagen*) na cultura, para um “declínio” (*der Untergang*) do Ocidente, que acabaria por arrastar a Europa, e o mundo, à tragédia de duas guerras catastróficas⁸³.

Eça, por outro lado, já acostumado aos modismos de escola, via tais tendências com reserva, e denunciava, além das pretensões decadistas da arte, personalizada pelo poeta neoplatónico, assim como o “narcisismo das pequenas diferenças”⁸⁴ encarnado pela tendência incendiária do “moço loiro”, a ingenuidade platónico-cristã do positivismo científico, cujo programa ignorava a clássica dicotomia existente entre ser e conhecer. Como no ensinamento socrático, conhecer o que é moralmente bom é agir eticamente; conhecer o bem é inevitavelmente ser bom. Ora, o cientificismo havia supostamente rompido o elo entre a divindade e o humano. Havia declarado, como Nietzsche constataria, a “morte de Deus”. Ou, como sentenciara o personagem Ivan do romance *Os Irmãos Karamázovi*, de Dostoiévski – um escritor atento às consequências da relação ciência/niilismo: “Sem essa invenção [Deus], não haveria civilização (...) E não haveria conhaque tão-pouco”⁸⁵.

Desta forma, poder-se-ia dizer que com dois grandes conceitos constantemente flerta o crivo do narrador: progresso e decadência. É justamente essa tensão, na qual os mundos externo e interno se equivalem de forma assustadora, espelhando-se e mesmo se contrapondo mutuamente, de que se vale o narrador para explorar, com peculiar perícia, a dicotomia existente entre realidade/aparência, ser/conhecer, corpo/alma, razão/sensação, felicidade/gozo, etc. O 202 e o Jasmineiro são, assim, um microcosmo

⁸³ Não era de se estranhar o prognóstico de Eça perante esse estado de coisas: “Haverá, é certo, entre os homens que chegam, uma reacção contra os rigores do positivismo científico. Muitas almas, ternas, apaixonadas, feridas pelo materialismo do século, se refugiarão no deserto”. QUEIRÓS, José Maria d’Eça de. *Positivismo e Idealismo*. In: *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997. p. 195.

⁸⁴ Cf. FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

⁸⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiodor M. *Os Irmãos Karamázovi*. In: *Obra Completa*. Trad. de Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008. Vol. IV. I Parte, Livro III. p. 603.

de Paris e de Lisboa, respectivamente, bem como Tormes/Torges o são da vida idílica e rude do campo, ao mesmo tempo que o percurso espiritual do protagonista evolui, ao largo da ideia de progresso, da decadência à ascese redentora de uma suposta síntese cidade/serras.

Como consequência dessa superabundância de tendências da supercivilização, surge também o seu inevitável confronto, ou, se se quiser, sob a perspicaz pena de Eça, uma equivalência ou equipolência das várias correntes⁸⁶.

É o que igualmente ocorre entre as duas grandes ideologias em conflito, pano de fundo do romance e do conto, a saber, o Positivismo europeu e o Transcendentalismo americano; a primeira, qual a equação metafísica de Jacinto, prometia à humanidade o utilitarismo ético do máximo de felicidade através do acúmulo do máximo de ciência e do máximo de potência, e que via no estatuto da cultura a via de dominação e instrumentalização da *natura*; a segunda, por seu turno, defendia um regresso do homem à natureza e a defesa dos ideais românticos de uma vida idílica e de uma *aurea mediocritas*.

No entanto, em sua última década de produção Eça desenvolvera uma psicologia avessa a utopias. Possuía plena consciência da importância dos ideais para tentar explicar o mundo, mas sabia também que comportavam uma intrínseca impossibilidade de concretização. A História bem lhe poderia parecer, como asseverara Voltaire, “uma sucessão de desgraças”. Com efeito, as diversas revoluções tinham, no decurso do tempo, devorado os seus filhos, a exemplo do titã Cronos⁸⁷. A sua nova elite dominante – a burguesia – a classe urbana por excelência, abandonara suas promessas de liberdade, igualdade e propriedade e relegara o seu séquito de farrapos à indigência da cidade, como animais num abatedouro. Quase inexistia aqui qualquer distinção entre razão e

⁸⁶ “Não chega assim a existir verdadeira antinomia, pois as concepções expostas não são apresentadas como alternativas inconciliáveis, isto é, a cidade /ou/ serras, mas antes, como duas faces de uma mesma moeda, ou seja, cidade /e/ serras. Neste sentido, o valor de ambas torna-se, no fundo, objectivamente equivalente o que, repondo a indeterminação, paralisa a escolha, favorecendo, porém, um produtivo diálogo” (PIEDADE, op. cit., p. 28).

⁸⁷ “Insisti logo, com abundância, puxando os punhos, saboreando o meu fácil filosofar. E se ao menos essa ilusão da Cidade tornasse feliz a totalidade dos seres, que a mantêm... Mas não! Só uma estreita e reluzente casta goza na Cidade os gozos especiais que ela cria. O resto, a escura, imensa plebe, só nela sofre, e com sofrimentos especiais que só nela existem! Deste terraço, junto a esta rica Basílica consagrada ao Coração que amou o Pobre e por ele sangrou, bem avistamos nós o lóbrego casario onde a plebe se curva sob esse antigo opróbrio de que nem Religiões, nem Filosofias, nem Morais, nem a sua própria força brutal a poderão jamais libertar! Aí jaz, espalhada pela Cidade, como esterco vil que fecunda a Cidade. Os séculos rolam; e sempre imutáveis farrapos lhe cobrem o corpo, e sempre debaixo deles, através do longo dia, os homens labutarão e as mulheres chorarão. E com este labor e este pranto dos pobres, meu Príncipe, se edifica a abundância da Cidade!” (CS, p. 91).

instinto, e a cidade, amálgama em que se deveriam imiscuir os seus mais diversos interesses, chafurda nos ditames da selecção natural, em que só os organismos “aptos” sobrevivem⁸⁸.

No plano intelectual, a profusão de doutrinas num século febrilmente activo, repisadas e contraditas, provoca nas mentes desprovidas de método o mesmo deletério efeito. Afinal, não tencionam todas elas entender ou explicar o universo? E não se demonstram todas putativas em seus respectivos projectos? Qual delas, enfim, mereceria o exigente assenso de Zé Fernandes? O seu maravilhamento é, logo, irónico, e o furacão de ideias é apresentado, pela boca do seu amigo, como embotado da marca pessoal de seus autores, como modismos passageiros⁸⁹:

O mesmo ocorre nos sumptuosos “jantares de ideias”, comparados a “banquetes de Platão” por Zé Fernandes, em que “cada garfada se cruzava com um pensamento ou com palavras destramente arrançadas em forma de pensamento” (C, p. 229). Neles, cada tipo social encarnaria as doutrinas vigentes na Paris finissecular. Outrossim, apresentam-se neles, por exemplo, o poeta neoplatónico de aspiração decadista, o psicólogo feminista, o banqueiro pragmático, a *cocotte* monarquista, o dândi empertigado, e uma das figuras mais intrigantes da narrativa – o “moço loiro” – o anarquista incendiário, a quem “todo o prazer que se extraía de criar estava esgotado. Só restava, agora, o divino prazer de destruir” (CS, p. 67).

⁸⁸ “Todos, intelectualmente, são carneiros, trilhando o mesmo trilho, balando o mesmo balido, com o focinho pendido para a poeira onde pisam, em fila, as pegadas pisadas;—e alguns são macacos, saltando no topo de mastros vistosos, com esgares e cabriolas. Assim, meu Jacinto, na Cidade, nesta criação tão anti-natural onde o solo é de pau e feltro e alcatrão, e o carvão tapa o céu, e a gente vive acamada nos prédios como o paninho nas lojas, e a claridade vem pelos canos, e as mentiras se murmuram através de arames — o homem aparece como uma criatura anti-humana, sem beleza, sem força, sem liberdade, sem riso, sem sentimento, e trazendo em si um espírito que é passivo como um escravo ou impudente como um histrião... E aqui tem o belo Jacinto o que é a bela Cidade!” (CS, pp. 90-1).

⁸⁹ “Pois bem! Logo depois foi o Hartmanismo, o Inconsciente. Depois o Nietzscheismo, o Feudalismo espiritual... Depois grassou o Tolstoísmo, um furor imenso de renunciamiento neo-cenobítico. Ainda me lembro dum jantar em que apareceu um mostrengo dum eslavo, de guedelha sórdida, que atirava olhos medonhos para o decote da pobre condessa d’Arche, e que grunhia com o dedo espetado:— “Busquemos a luz, muito por baixo, no pó da terra!”—E à sobremesa bebemos à delícia da humildade e do trabalho servil, com aquele Champagne Marceaux granitado que a Matilde dava nos grandes dias em copos da forma do Santo Graal! Depois veio Emersonismo... Mas a praga cruel foi Ibsenismo! Enfim, meu filho, uma Babel de Éticas e Estéticas. Paris parecia demente. Já havia uns desgarrados que tendiam para o Luciferismo. E amiguinhas nossas, coitadas, iam descambando para o Falismo, uma moxinifada místico-brejeira, pregada por aquele pobre La Carte que depois se fez Monge Branco, e que anda no Deserto... Um horror! E uma tarde, de repente, toda esta massa se precipita com ânsia para o Ruskinismo!” (CS, p. 96).

Contudo, como no universo eciano nenhuma teoria se pode afirmar na sua infinitude ou peremptoriedade, ainda resta uma esperança de que o futuro traga à humanidade uma nova concepção de mundo, menos tecnicista e mais humanista:

E, através das ruas mais frescas, eu ia pensando que este nosso magnífico século XIX se assemelharia um dia àquele Jasmineiro abandonado, e que outros homens, com uma certeza mais pura do que é a Vida e a Felicidade, dariam como eu com o pé no lixo da supercivilização, e, como eu, ririam alegremente da grande ilusão que findara, inútil e coberta de ferrugem” (C, p. 249).

Essa geração referida por Eça é a de investigadores responsáveis, infatigáveis, que não realiza o salto perigoso da razão, tentada sempre a aquiescer aos sonhos apressados da imaginação, e, assim, cometer o que Immanuel Kant denominara, no seu projecto crítico contra o dogmatismo ingénuo, “as antinomias da razão pura”⁹⁰. Nesta armadilha da razão, ou da sua convulsão, Jacinto adere às suas próprias expectativas de vida, acreditando obedecer a um desígnio universal, absoluto e, portanto, necessário. “Nestas leituras encontrava a reconfortante comprovação de que o seu mal não era mesquinamente ‘jacíntico’ — mas grandiosamente resultante duma Lei Universal” (CS, p. 108). E daqui transparecia a falácia da generalização apressada que, ao crivo do filósofo responsável, constitui a ingenuidade do dogmático, em suas pretensões de certeza apodíctica⁹¹.

⁹⁰ Nada mais afecto ao espírito do cepticismo clássico. O mote socrático de perscrutação minudente — “uma vida sem investigação não é digna de ser vivida” — exposto por Platão na *Apologia de Sócrates* (38a), é assumido à risca e explorado no romance, despojando-se de antemão de todo preconceito ou opinião sobre a essência do real.

⁹¹ “E daqui saltava, com certeza fulgurante, à conclusão de que a sua tristeza, esse cinzento burel em que a sua alma andava amortilhada, não provinham da sua individualidade de Jacinto — mas da Vida, do lamentável, do desastrosos facto de Viver! E assim o saudável, intelectual, riquíssimo, bem-acolhido Jacinto tombara no Pessimismo” (CS, p. 107).

2.3 A denúncia do Positivismo como sintoma de niilismo

Viu-se que sobre a pedra-de-toque do cepticismo antigo se assentam as bases da clássica dicotomia entre ser e conhecer, verdade e fenómeno, enfim, entre aquilo que se pensa e aquilo que aparece. E que a sua sanha crítica, resultante de uma metódica consideração de todas as hipóteses postulantes à verdade, leva irresistivelmente a uma equivalência qualitativa e a uma indistinção sobre a sua validade, conduzindo, por seu turno, à suspensão da capacidade de julgar e de decidir sobre a sua demonstrabilidade.

O pirronismo, em linhas gerais, é uma ruptura radical do tradicional discurso filosófico. Sua mensagem, profundamente a-filosófica e anticultural, constitui uma reacção ao ofício do filósofo, ao mister de filosofar, porquanto nivela ao senso comum e ao conhecimento científico a pretensa distinção, e orgulho, do saber metafísico.

Alguns estudiosos apontam, como motivação da posição aparentemente antifilosófica do pirronismo, alguns factores importantes, a saber, o exacto momento histórico no qual amadureceu o pensamento de Pirro e, em particular, a participação do filósofo na grande expedição de Alexandre, o Grande; o encontro com o Oriente, que lhe revelou um tipo de “sabedoria” totalmente desconhecido pelos gregos; os mestres e as correntes filosóficas gregas das quais ele extraiu os instrumentos conceituais para a elaboração e formulação do seu pensamento.

O cepticismo clássico, porém, não se restringiu apenas ao círculo de seguidores de Pirro. Nesse sentido, a Academia platónica, sob nova égide, dá bases escolásticas a um movimento prático e forja o elo entre dois momentos distintos do pirronismo, e de quem é directa devedora.

Com Arcesilau, a Academia atinge seu momento céptico. Era, sobretudo, mais do que uma simples involução dos ensinamentos de Platão, uma tentativa de se adequar aos novos tempos em que a especulação filosófica se inflectia sobre não menos novos objectos⁹².

⁹² Não há dúvidas de que Arcesilau introduziu o pirronismo na Academia. As vívidas controvérsias com Timon, seu contemporâneo, também dão provas disso. Mais do que isso, o testemunho de Sexto Empírico já é o suficiente: “Arcesilau parece-me compartilhar dos raciocínios pirronianos, a ponto de serem idênticos o seu e o nosso objectivo. E, com efeito, ele não se pronuncia sobre a existência nem sobre a não-existência das coisas, nem julga preferível, com relação à credibilidade ou não-credibilidade, uma coisa à outra, mas em tudo suspende o seu juízo” (EMPÍRICO, S. *Contra los profesores*. Trad. Jose Bergua Caverio. Madrid: Editorial Gredos, 1997. VII, 159).

Por um lado, Arcesilau radicalizou o discurso pirrónico. Negava até mesmo a única certeza sobre a qual Sócrates assentava a sua ironia; em outras palavras, Arcesilau dizia não saber nem mesmo que nada sabia. Por outro, mitigou algumas posições cépticas, ao introduzir a doutrina do razoável (*eulogon*), com efeito uma concessão à crítica estóica no sentido de que, uma vez abolida qualquer possibilidade de se determinar o critério de verdade, o problema da vida e, substancialmente, da felicidade, ficaria irresoluto. Prossegue Sexto Empírico⁹³:

Mas dado que depois disso é preciso também ocupar-se do que concerne à conduta da vida, a qual não se dá sem um critério de verdade (...). Arcesilau afirma que quem suspende o seu assenso sobre tudo regulará suas escolhas e suas rejeições e, em geral, suas acções, com o critério do razoável ou plausível; e procedendo segundo esse critério realizará acções rectas: de facto, alcança-se a felicidade mediante a sabedoria, e a sabedoria está nas acções rectas, e a acção recta é a que, uma vez realizada, tem uma justificação razoável ou plausível. Portanto, quem se atém ao plausível agirá rectamente e será feliz.

Com Carnéades a Academia continua seu percurso céptico. Sob a sua direcção, deu continuidade à missão assumida por Arcesilau: a de confutar o dogmatismo das demais correntes, sobretudo a de sua maior rival, a escola estóica, através da demolição de seus conceitos centrais em chave dialéctica. “Carnéades, no que concerne ao critério da verdade, opôs-se não só aos estóicos, mas a todos os filósofos precedentes”. Contudo, na esteira de seu predecessor, substituiu o critério do razoável pelo do provável (*pithanon*)⁹⁴. Outrossim, quanto mais provável fosse uma representação, seria ela a mais adequada à recta conduta da vida. O objectivo supostamente continuava a ser

⁹³ Idem, VII, 158.

⁹⁴ Relata Sexto Empírico: “Do mesmo modo que na vida, quando indagamos sobre um facto de pouca importância, interrogamos só a uma testemunha; quando o facto é de máxima importância, a mais de uma testemunha; e, se a coisa nos diz respeito, examinamos também a cada uma das testemunhas, com base nas deposições de outros; assim, diz Carnéades, nas coisas de pouca importância usamos como critério a representação apenas provável; nas de alguma importância a não contradita; nas que concernem à felicidade, a representação examinada por todas as partes” (Idem, VII, 184).

o mesmo, isto é, o de oferecer uma resposta suficiente ao problema da vida. Contudo, uma importante viragem processara-se.

O problema da *eudaimonía*, ou, se se preferir, da imperturbabilidade do espírito, trasladou-se da preocupação do melhor modo de se conduzir a vida para o âmbito puramente retórico. A abordagem não seria mais propriamente ética, mas fundamentalmente teórica, epistémica. Em muitos aspectos, pareceu antecipar o dealbar da Modernidade, em que a

*ambição cartesiana de ‘refutar’ o cepticismo dando (...) uma solução directa ao problema de nossa aparente indigência epistemológica, o que finalmente desconectou o cepticismo de nossas práticas cotidianas de adscrever conhecimento e o converteu num instrumento de reflexão filosófica sobre noções como ‘verdade’, ‘certeza’, ou ‘justificação’. Dito de outra maneira: o cepticismo deixou de ser desde então uma forma de vida e passou a ser contemplado como uma ameaça ou como um desafio intelectual ao que o filósofo tem de fazer frente*⁹⁵.

Portanto, a maior diferença entre o cepticismo académico e o pirrónico está precisamente na sua motivação interna. É um cepticismo em sentido negativo, que não tem senão a intenção de dismantelar o arsenal teórico do oponente, numa tática que parece muito com a de terra arrasada. Assim, uma vez refutado o inimigo, a função precípua do céptico dialéctico também se esvai⁹⁶.

Em sua crónica intitulada *Positivismo e Idealismo*, publicada na *Gazeta de Notícias* a 16 de Junho de 1893, Eça já forjava, sob a tensão entre o par de heterólogos em questão, uma posição conciliadora, por vezes mesmo ambígua, entre as rijas categorias da razão e os elementos etéreos da imaginação. Destarte, frente ao primeiro reproche à “mocidade das escolas” de “que se revestem os dois ou três mil rapazes, ruidosos e desalinhados, que, no Bairro Latino, no país da bóemia, frequentam as

⁹⁵ EMPÍRICO, op. cit., p. 25.

⁹⁶ É o que aponta Reale na seguinte passagem: “Como já o cepticismo de Arcesilau, também o de Carnéades tem vida efémera. (...) Depois de Carnéades, a Academia não só fica de mãos vazias, porque não tem mais conteúdos nos quais acreditar, mas não tem mais nem sequer instrumentos para reconstruí-los, pois a destruição do estoicismo foi buscada com as mesmas armas lógicas do estoicismo” (REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Vol. III. São Paulo: Loyola, 2006. p. 435).

escolas – e sobretudo as cervejarias”⁹⁷, o cronista concede espaço reclamado pela fantasia na criação humana⁹⁸, que dá ensejo a esse “nevoeiro místico”, “benéfico como todos os nevoeiros, repassados de fecundo orvalho e donde as flores emergem com mais viço, mais cor, mais graça e mais doçura de aroma”⁹⁹. É o que diz quando considera que

*a ciência não faltou, é certo, às promessas que lhe fez: mas é certo também que o telefone, o fonógrafo, os motores explosivos e a série dos éteres não bastam a calmar e a dar felicidade a estes corações novos. (...) É desagradável, para quem sente a alma bem conformada, descender apenas do protoplasma: e mais desagradável ter o fim que tem uma couve, a quem não cabe outra esperança senão renascer como couve*¹⁰⁰.

O catecismo positivista, portanto, com o seu rol de “santos” cientistas, declarou sua era como a melhor possível, à maneira ingénua do Doutor Pangloss, personagem do conto *Cândido*, de Voltaire, destronando a ideia de Providência, já abalada nos estertores do século XVIII, e substituindo-a pela noção de progresso. Nesse opúsculo filosófico, escrito em apenas três dias e publicado em 1759, em plena euforia e cega convicção nas potencialidades da razão científica, Voltaire utiliza-se de seu protagonista homónimo para ridicularizar a fórmula “tudo vai pelo melhor, no melhor dos mundos possíveis”, atribuída ao alemão Gottfried Leibniz, e que se convencionou posteriormente como Optimismo. De facto, quanto mais *Cândido* acreditava habitar, condicionado pelas preleções de seu mestre de “metafísico-teólogo-cosmolonigologia” Pangloss – uma grotesca caricatura de Leibniz – o melhor e mais perfeito dos mundos possíveis, mais se vê enredado numa interminável trama de ruidosos acontecimentos, como catástrofes naturais, assassinios, estupros, guerras, fome, miséria, intolerância religiosa, etc. “Tudo isso era indispensável” – relata o protagonista – “e as desgraças

⁹⁷ QUEIRÓS, op. cit., p 185.

⁹⁸ “E penso que, agora, que o homem retomou posse da sua ardente companheira, a imaginação, e que tornou a provar, francamente e coram populo, as delícias que só ela lhe pode dar, não consentirá, nestes anos mais chegados, que o sequestrem dessa Circe adorável que transforma os seus amigos, não em porcos – mas em deuses” (Ibid., p. 194).

⁹⁹ Ibid., p. 195.

¹⁰⁰ Ibid., pp. 191-2.

particulares constituem o bem geral”¹⁰¹. Voltaire, entretanto, considerava esse um preço demasiado elevado para se arcar, sobretudo num universo assaz complexo e alheio às tentativas humanas para explicá-lo e para um Deus muito ocupado em olhar as pequenas – e mesquinhas – crendices humanas. É assim que a vã pretensão do filósofo em justificar a realidade era desbancada através de uma refinada, mas mordaz ironia: “ouvir mestre Pangloss, o maior filósofo da província, e por conseguinte de toda a Terra”¹⁰².

O Optimismo, assim como o Positivismo quase dois séculos mais tarde, procurava conciliar Deus com a História. Em outras palavras, buscava coadunar a perfeição divina, que conheceu, escolheu e criou o mundo, com as teorias que afirmavam a existência do mal. O laicismo iluminista trocou Deus pela Natureza¹⁰³, e o cientificismo oitocentista, pela razão.

A ciência havia, pois, pretensamente suplantado os impérios da metafísica e da teologia – os quais considerava estádios primitivos da evolução humana – e proclamado seu reinado empírico-racional¹⁰⁴. Contudo, e aí reside a denúncia de Zé Fernandes, a fé depositada numa salvação providencial não se alterara propriamente. Ela havia tão-somente se trasladado para a esperança no progresso material. É o que confirma, por exemplo, a nova devoção de Jacinto: “Possuía uma Fé — o Pessimismo: era um apóstolo rico e esforçado: e tudo tentava, com sumptuosidade, para provar a verdade da sua Fé! Muito gozou nesse ano o meu desgraçado Príncipe!” (CS, p. 110).

A “mão de Deus” tornara-se, assim, a Razão da História de Hegel, que conduziria à Consciência *an e für sich* (em-si e para-si); o Comunismo de Marx, ao fim do Estado burguês; e à sociedade positivista de Comte. Todas se mostraram falhas, entretanto, nos seus respectivos projectos: o Estado liberal não lograra radicar a igualdade política no espírito de todos os seus cidadãos; a ditadura do proletariado não extinguiu a luta de classes; os avanços da ciência não sanaram os problemas que lhe

¹⁰¹ VOLTAIRE, François Marie-Arouet de. *Cândido*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 18.

¹⁰² Idem, p. 5. Compare-se ao já citado excerto de CS, p. 107.

¹⁰³ Cf. KANT. I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

¹⁰⁴ E o próprio Jacinto, quando questionado sobre a responsabilidade que ora ocupava a religião no admirável mundo novo do Parisianismo, reagia negativamente. “Ele encolhia os ombros. A religião! A religião é o desenvolvimento sumptuoso de um instinto rudimentar, comum a todos os brutos, o terror. Um cão lambendo a mão do dono, de quem lhe vem o osso ou o chicote, já constitui toscamente um devoto, o consciente devoto, prostrado em rezas ante o Deus que distribui o Céu ou o Inferno!... Mas o telefone! O fonógrafo!” (CS, p. 19).

são intrínsecos. Ao cabo de uma centúria na qual as mais diversas concepções de mundo se acotovelaram para amearhar novos paladinos, o seu melancólico fim traria, conseqüentemente, um esgotamento das ideologias. Em outras palavras, a felicidade despenhada do reino dos céus não germinara em terreno alógeno, e o grito de liberdade dos povos fora sufocado nos porões pútridos da Revolução Industrial.

A ciência, considera o narrador-personagem, não aprimorou moralmente o homem; apenas o apetrechou com novas necessidades. E a sua “criação augusta”, a Cidade, não constitui o *locus* privilegiado em que a estrema entre homem e animal, razão e instinto, enfim, se realiza. Ao contrário: novas relações de poder nela se constituem, convenções escusas se estabelecem¹⁰⁵.

As palavras de Zé Fernandes logo se tornam espelho dum mundo em crise, em que os valores tradicionais e a crença na ideia de progresso sucumbiam, baldados, perante um novo inimigo que surgia das cinzas das promessas de felicidade. O “bocejo cavo e lento, passando os dedos finos sobre as faces, como se nelas só palpasse palidez e ruína” (C, p. 231) de Jacinto e, com alguma licença, da humanidade, tinha, em suma, uma causa comum, exaustivamente diagnosticada por escritores, filósofos e artistas finisseculares como o novo *mal-du-siècle* – o niilismo.

Mas como se manifestam nas referidas obras os sintomas do niilismo? O que daria azo à nossa análise? O indício de que, apesar de provido das maiores – e melhores – condições psicológico-materiais, o protagonista Jacinto é acometido por um entediante “bocejo perpétuo e vago” (C, p. 232), um “olhar farto”, “numa inércia de derrota” (CS, p. 85), a repetir o jargão: “Que maçada!” (C, p. 232). Eça identifica, pois, o niilismo, *raison d'être* da apatia e da indolência por detrás da vontade ilimitada de conhecimento e potência.

Onde as causas desse mal quicá podem ser buscadas na obra? Talvez na paulatina e constante supressão da subjectividade humana, representada pelo

¹⁰⁵ “Mas quê, meu Jacinto! a tua Civilização reclama insaciavelmente regalos e pompas, que só obterá, nesta amarga desarmonia social, se o Capital der ao Trabalho, por cada arquejante esforço, uma migalha ratinhada. Irremediável é, pois, que incessantemente a plebe sirva, a plebe pene! A sua esfalfada miséria é a condição do esplendor sereno da Cidade. Se nas suas tigelas fumegasse a justa ração de caldo — não poderia aparecer nas baixelas de prata a luxuosa porção de *foie-gras* e tubaras que são o orgulho da Civilização. Há andrajos em trapeiras — para que as belas Madamas d’Oriol, resplandecentes de sedas e rendas, subam, em doce ondulação, a escadaria da Opera. Há mãos regeladas que se estendem, e beijos sumidos que agradecem o dom magnânimo dum *sou* — para que os Efrains tenham dez milhões no Banco de França, se aqueçam à chama rica da lenha aromática, e surtam de colares de safiras as suas concubinas, netas dos Duques de Atenas. E um povo chora de fome, e da fome dos seus pequeninos — para que os Jacintos, em Janeiro, debiquem, bocejando, sobre pratos de Saxe, morangos gelados em Champagne e avivados dum fio de éter!” (CS, p. 92).

protagonista da diegese e pelo microcosmo do Jasmineiro/202. Aos poucos, Jacinto atravessa um autêntico processo de desumanização, no decorrer do qual oscila entre a sociabilidade e a antropofobia, e passa a ser um desdobramento das complicadas máquinas que maneja¹⁰⁶.

Eis a ambiguidade localizada pelas argutas lentes de Zé Fernandes: sem as suas ferramentas, o homem torna-se inútil e indolente; com elas, perde o seu ser-no-mundo, sente-se deslocado, torna-se num proscrito perante a Natureza, outrora o seu berço. Com o tempo, até mesmo o sumptuoso maquinário se rebela, recusando-se a obedecer ao seu domínio, como se adquirisse vida própria. É o que atestam os episódios, por exemplo, do fonógrafo, que repete indefinidamente o mesmo bordão “Quem não admirará os progressos deste século?” (C, p. 228); das torneiras de água quente e fria, que encharcam o “fiel escudeiro Grilo”; do elevador dos peixes, que emperra e irrita o Grão-Duque; bem como da passagem a seguir:

E enquanto o meu amigo, curvado sobre a placa, murmurava impaciente “Esta lá? . Está lá?”, examinei curiosamente, sobre a sua imensa mesa de trabalho, uma estranha e miúda legião de instrumentozinhos de níquel, de aço, de cobre, de ferro, com gumes, com argolas, com tenazes, com ganchos, com dentes, expressivos todos, de utilidades misteriosas. Tomei um que tentei manejar – e logo uma ponta malévola me picou um dedo. Nesse instante rompeu de outro canto um tic-tic-tic açodado, quase ansioso (CS, p. 28).

Assim, o homem, outrora senhor de suas criações, torna-se-lhe agora submisso, e o complexo maquinário de seu palacete, acessório, sobejo, inútil, é elevado à categoria de necessidade e universalidade. É o homem agora um apêndice de sua invenção, um gonzo que move impassíveis engrenagens, que o terminam por suplantar e absorver. Ele próprio deixa de ser um fim em si mesmo, sendo tão-somente meio para o que lhe é extrínseco. O início da tecnocracia marca o término do reinado ancestral de Adão. Não é

¹⁰⁶ “Cada um desses utensílios de aço, de marfim, de prata, impunham ao meu amigo, pela influência onnipoderosa que as coisas exercem sobre o dono (*sunt tyrannae rerum*), o dever de o utilizar com aptidão e deferência. E assim as operações do alindamento de Jacinto apresentavam a prolixidade, reverente e insuprimível, dos ritos de um sacrifício” (C, p. 231).

por acaso que o século XIX nasça com o lamúrio de Fausto¹⁰⁷ e defínhe com a insatisfação de Jacinto¹⁰⁸.

Sob uma perspectiva meta-histórica, em que o momento presente constitui o corolário de todo o curso temporal, o narrador-personagem denuncia o *tedium vitae* do homem do século XIX, essa “pálida e morna infecção de banalidade, causada pelos quarenta mil volumes que todos os anos, suando e gemendo, a Inglaterra, a França e a Alemanha depositam às esquinas”¹⁰⁹, como uma consequência necessária da saturação de saberes e do exacerbado tecnicismo do programa positivista. O homem sofre uma segunda “queda do Paraíso”, destituído de toda iniciativa, envolto pela névoa da artificialidade, e apresenta, numa linguagem que antecede o discurso da Psicanálise, reprimidos os seus impulsos mais básicos. A supercivilização torna-se sinónimo de recalçamento. E não é mais o reino da razão que rege as psiques, mas o da irracionalidade, do inconsciente. Paradoxalmente, Jacinto – um espírito do seu tempo – recalçado, passivo e entediado, já “abotoava as ceroulas por intervenção de uma máquina” (CS, p. 75), ao tempo que definha no ambiente antinatural *par excellence*: “Reparei então que o meu amigo emagrecera: e que o nariz se lhe afilara mais entre duas rugas muito fundas, como as de um comediante cansado. (...) Também notei que corcovava” (CS, pp. 26-27).

Eis o solo fértil para a disseminação de teorias como a do inconsciente e a do pessimismo, altamente concentradas em forças irracionais como a vontade. “Foi então que o meu Príncipe começou a ler apaixonadamente, desde o Ecclesiastes até Schopenhauer, todos os líricos e todos os teóricos do Pessimismo” (CS, p. 108). E eis também o círculo vicioso denunciado por Zé Fernandes: quanto mais pujança se concede ao inconsciente, ainda que de forma involuntária, com mais força se impõe a tarefa de suprimi-lo. Isso se traduz na necessidade sempiterna de mais civilização e cultura.

¹⁰⁷ “Ah, estudei até a exaustão a filosofia/ A medicina e a jurisprudência/ E infelizmente também a teologia/ Tudo com a maior paciência./ Mas eis-me aqui, pobre ignorante,/ Não mais sabido do que antes”. GOETHE, J. W. *Fausto Zero*. Trad. Christine Röhrig. São Paulo: Cosac & Naify, 2001. p. 15.

¹⁰⁸ “Na Cidade perdeu ele [o homem] a força e beleza harmoniosa do corpo, e se tornou esse ser ressequido e escanifrado ou obeso e afogado em unto, de ossos moles como trapos, de nervos trémulos como arames, com cangalhas, com chinós, com dentaduras de chumbo, sem sangue, sem febra, sem viço, torto, corcunda — esse ser em que Deus, espantado, mal pode reconhecer o seu esbelto e rijo e nobre Adão!” (CS, p. 89).

¹⁰⁹ QUEIRÓS, E. *A Correspondência de Fradique Mendes*. Memórias e Notas, V. In: *Obra Completa*. Vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997. p. 88.

O primado da racionalidade propagandeado pelo Enciclopedismo, do qual o Positivismo se arvorara como sucedâneo, mostrara-se portanto incapaz de conduzir o homem à felicidade prometida; ao contrário, o tão propalado optimismo acabara por degenerar em pessimismo e niilismo. O “sonho” da razão havia criado monstros¹¹⁰.

É inegável que o advento da sociedade industrial criara novos confortos e promovera novas conquistas. Contudo, exigira do homem novas responsabilidades e o agrilhoara numa rede sem-fim de deveres e convenções. Paradoxalmente, via-se agora envolto numa espiral de preocupações que o lançara directamente a uma sensação letal de eterna repetição¹¹¹. Como na divertida cena em que Zé Fernandes descreve os inumeráveis “ritos” de Jacinto para desempenhar actos complexos como, por exemplo, pentear o cabelo! (C, p. 231).

A condenação do Pessimismo e do Positivismo como proponentes de um mesmo projecto, faces de uma mesma moeda, doutrinas contra as quais vorazmente enrista a sua pena, constitui a marca por que se pode também falar de uma antifilosofia da História, ou, se se preferir, de uma antropologia filosófica em Eça. A “equação metafísica” de Jacinto, por exemplo, “louvada pela mocidade positiva do Odéon à Sorbonne” (CS, p. 17), cuja máxima capital – “Claro é portanto que nos devemos cercar de Civilização nas máximas proporções para gozar nas máximas proporções a vantagem de viver” (CS, p. 18) – procurava reclamar filiação na pretensa evolução histórica do Ocidente, porquanto apregoava ser o derradeiro estádio em que o acúmulo de ciência nas suas máximas proporções, aliado ao conjunto possível de criações do engenho

¹¹⁰ “Tão facilmente vitorioso redobrei de facúndia. Certamente, meu Príncipe, uma Ilusão! E a mais amarga, porque o Homem pensa ter na Cidade a base de toda a sua grandeza e só nela tem a fonte de toda a sua miséria. Vê, Jacinto! Na Cidade perdeu ele a força e beleza harmoniosa do corpo, e se tornou esse (...) ser em que Deus, espantado, mal pode reconhecer o seu esbelto e rijo e nobre Adão! Na Cidade findou a sua liberdade moral: cada manhã ela lhe impõe uma necessidade, e cada necessidade o arremessa para uma dependência: pobre e subalterno, a sua vida é um constante solicitar, adular, vergar, rastejar, aturar; rico e superior como um Jacinto, a Sociedade logo o enreda em tradições, preceitos, etiquetas, cerimónias, praxes, ritos, serviços mais disciplinares que os dum cárcere ou dum quartel... A sua tranquilidade (bem tão alto que Deus com ele recompensa os Santos) onde está, meu Jacinto? Sumida para sempre, nessa batalha desesperada pelo pão, ou pela fama, ou pelo poder, ou pelo gozo, ou pela fugidia rodela de ouro! Alegria como a haverá na Cidade para esses milhões de seres que tumultuam na arquejante ocupação de *desejar* — e que, nunca fartando o desejo, incessantemente padecem de desilusão, desesperança ou derrota? Os sentimentos mais genuinamente humanos logo na Cidade se desumanizam!” (CS pp. 89-90).

¹¹¹ “Todas elas se prendiam à sua sociabilidade, à sua civilização muito complexa, ou a interesses que o meu Príncipe, nesses sete anos, criara para viver em mais consciente comunhão com todas as funções da Cidade. (Jacinto com efeito era presidente do Club da *Espada e Alvo*; comanditário do Jornal o *Boulevard*; director da *Companhia dos Telefones de Constantinopla*; sócio dos *Bazares unidos da Arte Espiritualista*; membro do *Comité de Iniciação das Religiões Esotéricas*, etc.)” (CS, p. 52).

humano até então – uma referência assim ao matrimónio entre teoria e prática – acabaria por conduzir ao máximo de felicidade¹¹².

Num mundo em que tudo é reificado, até mesmo as relações e os sentimentos humanos, a felicidade era mais um produto a ser exposto em vitrinas ao gozo excêntrico do vulgo. Destarte, o utilitarismo eudaimónico de Jacinto possuía, a exemplo de uma equação matemática, uma fórmula, e a personagem, apanágio do discurso positivista, reclamava enfim sua descoberta! Eis o que proclama, “sob o toldo das cervejarias filosóficas” (CS, p. 17):

Ora nesse tempo Jacinto concebera uma Ideia... Este Príncipe concebera a Ideia de que “o homem só é superiormente feliz quando é superiormente civilizado”. E por homem civilizado o meu camarada entendia aquele que, robustecendo a sua força pensante com todas as noções adquiridas desde Aristóteles, e multiplicando a potencia corporal dos seus órgãos com todos os mecanismos inventados desde Terâmenes, criador da roda, se torna um magnífico Adão, quase onnipotente, quase omnisciente, e apto portanto a recolher dentro duma sociedade e nos limites do Progresso (tal como ele se comportava em 1875) todos os gozos e todos os proveitos que resultam de Saber e de Poder... (CS, p. 16).

Eis que civilização e felicidade aparentemente se correspondem, ainda que de forma sôfrega. E o seu espaço de realização, a Cidade, é novamente, desde o advento da cidade antiga, içado ao patamar que possuía na Grecidade. Jacinto, na visão de Zé Fernandes, é o homem integral, mas não o ideal, detentor de todas as noções que o legou a Humanidade, e o seu herdeiro mais prolífico. E a Cidade, a mais excelsa criação do espírito positivo. Como vocifera Jacinto ao narrador: “Acredita, não há senão a Cidade, Zé Fernandes, não há senão a Cidade!” (CS, p. 19)¹¹³. A Natureza, em contrapartida, quando não vista como objecto de dominação, desperta ojeriza e terror

¹¹² “Para Jacinto, porém, o seu conceito não era meramente metafísico e lançado pelo gozo elegante de exercer a razão especulativa: — mas constituía uma regra, toda de realidade e de utilidade, determinando a conduta, modalizando a vida” (CS, p. 17).

¹¹³ Assim diz Zé Fernandes: “Quando Jacinto, no seu quarto do 202, com as varandas abertas sobre os lilases, me desenrolava estas imagens, todo ele crescia, iluminado. Que criação augusta, a da Cidade! Só por ela, Zé Fernandes, só por ela, pode o homem soberbamente afirmar a sua alma!...” (CS, p. 19).

em sua forma mais primitiva e imediata¹¹⁴. Constata Zé Fernandes: “Ao contrário no campo, entre a inconsciência e a impassibilidade da Natureza, ele tremia com o terror da sua fragilidade e da sua solidão” (CS, p. 20).

Jacinto é, pois, para o narrador, o exemplo do dogmático, a fazer ilações precipitadas, a tirar conclusões apressadas, a “colher teorias em cada ramo de cerejeira”. Em suma, ele toma os fenómenos pelo ser, considera as coisas como essencial e ontologicamente verdadeiras ou falsas. Afasta-se, assim, do modelo existencial, ao tempo que se aproxima do teórico abstracto, descomprometido com a complexidade da vida; prefere antes reduzi-la e conformá-la a teoremas e filosofices. Zé Fernandes, em contraposição, é o homem que não teoriza; vive, experimenta e experiencia, sem no entanto aderir às diversas correntes de pensamento que perfilam diante de seus olhos, em suas mais dramáticas consequências, numa “cidade chasqueadora e céptica”. E é por esse aparente crivo – o da via existencial ou prática – que ele não chafurda no crispante pessimismo a que paulatinamente Jacinto decai¹¹⁵. Zé Fernandes parece compartilhar da constatação de Sexto Empírico sobre o estado de ânimo de quem dogmatiza:

Pois quem opina que algo é por natureza bom ou mau se turva por tudo, e quando lhe falta o que parece ser bom crê estar atormentado por coisas más por natureza e corre atrás do – segundo pensa – bom e, conseguindo-o, cai em mais preocupações ao estar excitado fora de toda razão e sem medida e, temendo a mudança, faz qualquer coisa para não perder o que lhe parece bom. Pelo contrário, o que não se define sobre o bom ou o mau por natureza não evita nem

¹¹⁴ É o que considera Jacinto quando se justifica: “Toda a intelectualidade, nos campos, se esteriliza, e só resta a bestialidade. Nesses reinos crassos do Vegetal e do Animal duas únicas funções se mantêm vivas, a nutritiva e a procriadora. Isolada, sem ocupação, entre focinhos e raízes que não cessam de sugar e de pastar, sufocando no cálido bafo da universal fecundação, a sua pobre alma toda se engelhava, se reduzia a uma migalha d’alma, uma fagulhazinha espiritual a tremeluzir, como morta, sobre um naco de matéria; e nessa matéria dois instintos surdiam, imperiosos e pungentes, o de devorar e o de gerar. Ao cabo de uma semana rural, de todo o seu ser tão nobremente composto só restava um estômago e por baixo um falo! A alma? Sumida sob a besta. E necessitava correr, reentrar na Cidade, mergulhar nas ondas lustrais da Civilização, para largar nelas a crosta vegetativa, e ressurgir reumanizado, de novo espiritual e jacíntico!” (CS, pp. 20-21).

¹¹⁵ Essa dicotomia aparente chegou mesmo a incitar alguns intérpretes, a exemplo de Rui da Costa Lopes, a ver nas personagens de Jacinto e José Fernandes as alegorias supremas de razão e sensação, de espírito e corpo. Contudo, Ana Nascimento Piedade relaciona a ambiguidade inerente à obra na seguinte frase: “(...) o autor-Eça faz ainda com que o narrador não defina inequivocamente o seu ponto de vista, sendo muitas vezes hesitante ou mesmo inconsistente nas opiniões sobre Jacinto e o seu percurso existencial” (PIEADADE, op. cit., p. 20.)

persegue nada com exasperação, pelo qual mantém a serenidade de espírito (I, 27-28).

2.4 A busca da felicidade e a relativização da razão instrumental

O capítulo anterior postulou demonstrar em que medida a ruptura de uma sabedoria prática, empírica – a que Ana Nascimento Piedade cognominou com propriedade de “via sapiencial”¹¹⁶ – em prol de uma concepção teórica de vida, foi em grande parte responsável pela gradual degeneração em niilismo da ingênua mundividência de Jacinto. Urge agora estabelecer os seus influxos sobre o papel desempenhado pela razão nessa verdadeira epopeia em busca da felicidade. Para isso, faz-se necessário retomar, *ab ovo*, o fio condutor de nossa análise.

É inegável a transformação social e espiritual que a revolução de Alexandre Magno promoveu no homem antigo. Mas não somente nele. Afectou, sobretudo, o conceito clássico de *eudaimonía*. Antes circunscrita ao ambiente citadino da *pólis*, teve de encontrar novas paragens ao seu desenvolvimento. Com a decadência da cidade-Estado, refugiou-se e alojou-se no indivíduo. Apoiado sobretudo na antiga sabedoria helénica e na figura aporética de Sócrates, o pirronismo floresceu no fim da era clássica e vicejou num mundo em que a cidade-Estado, símbolo da liberdade moral, não mais presidia aos destinos dos seus membros. Todas as preocupações de artistas, filósofos e estadistas se voltavam agora para um novo modelo, à conquista de uma nova maravilha. Era, pois, a descoberta do indivíduo, com todo o seu complexo emaranhado de desejos, impulsos e deliberações. Neste ambiente de ruptura surge Pirro de Élis, o inaugurador do “discurso” céptico, cuja difusão por discípulos directos ou teóricos posteriores se hipostasiaria de forma definitiva na história das ideias no Ocidente. De volta à sua terra natal, Pirro preferiu divulgar, mais pelo exemplo de vida do que com palavras, a sua postura filosófica. No entanto, nada escreveu, valendo-se do exemplo aporético de Sócrates. O seu discípulo directo, Timon de Fliunte, foi o responsável por fixar por escrito os ensinamentos do mestre, dos quais se valeu toda a Antiguidade e, particularmente, já no século II de nossa era, o grande sistematizador do pirronismo, Sexto Empírico.

Pirro, pois, como partícipe da expedição alexandrina ao Oriente, vivenciou como poucos essa ruptura. Mais do que isso, travou contacto com uma espécie de “sabedoria” prática que até então não ultrapassava a mera dimensão especulativa. É o que se verifica no seguinte relato, extraído de Diógenes Laércio:

¹¹⁶ Idem, p. 52.

Pirro teve a possibilidade de estabelecer relações com os gimnosofistas na Índia e com os magos. Dali tirou estímulo para as suas convicções filosóficas, e parece que abriu para si a via mais nobre na filosofia, enquanto introduziu e adotou os princípios da akatalexia (isto é, da irrepresentabilidade ou incompreensão das coisas) e da epoché (isto é, da suspensão do juízo); esse primado foi-lhe atribuído por Ascânio de Abdera” (IX, 61).

Um importante subterfúgio surgia, pois, desse contacto: o tópico da relatividade dos costumes, dos juízos e das leis, bem como o da diversidade observada nos demais seres vivos. Elevada à condição de modo, ou *tropos*, apenas na Antiguidade tardia, através das contribuições de Enesidemo e Agripa, o seu alvo preferencial era a pretensão de universalidade e objectividade das opiniões humanas¹¹⁷.

Apoiando-se, por sua vez, nas prelecções de Sexto sobre o relativismo cultural, cuja redescoberta marcara a inauguração do pensamento moderno, instalando o que se convencionou chamar de *crise phyrrhoniéne*¹¹⁸ – a crise intelectual da Reforma que opôs católicos, defensores da autoridade da Igreja de Roma sobre a interpretação das Sagradas Escrituras, a protestantes, paladinos do critério da autonomia da consciência individual – o pensador renascentista Michel de Montaigne tenciona, no seu ensaio *Apologia de Raimundo Sabunde*¹¹⁹, descredenciar as pretensões de verdade da razão e reclamar, por conseguinte, primazia da fé na resolução das quezílias teológicas. Sob o pretexto de impugnar as objeções que recaíam sobre o sistema de Teologia Natural de Sabunde, Montaigne “rechaçava as diversas filosofias como crenças em determinados sistemas baseados em dogmas ou verdades que não podem ser demonstrados”¹²⁰, ao modo do cepticismo. A razão era assim incapaz de fundamentar os seus próprios julgamentos, igualada, e por vezes rebaixada, ao estatuto dos instintos animais. Só a

¹¹⁷ Os *tropoi*, ou modos, são enumerados por Diógenes Laércio (IX, 79-89) e por Sexto Empírico (I, 36-179).

¹¹⁸ Sobre a crise céptica e a sua importância para a especulação filosófica da Modernidade, cf. POPKIN, Richard H. *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

¹¹⁹ Cf. MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 157-407.

¹²⁰ EMPÍRICO, S. *Por qué ser escéptico*. Textos del compendio de escepticismo escogidos, traducidos y comentados por Martín Sevilla Rodríguez. Madrid: Editorial Tecnos, 2009. p. 38.

fé constituía o caminho seguro para se chegar ao conhecimento da essência divina e, portanto, do mundo.

A mensagem de que os méritos de todas as opiniões humanas são relativos às culturas nas quais foram produzidas foi problematizada por Montaigne, como um novo tipo de percepção céptica, que indubitavelmente obteria efeitos tangíveis mesmo depois de quatro séculos¹²¹.

No limiar do oitocentismo, o Utilitarismo de Bentham e Mill estabelecera a fórmula para a conquista da felicidade, no esteio das éticas ditas eudaimónicas: a satisfação do maior número de pessoas envolvidas. Não tardou muito para que tal satisfação encontrasse no prazer equivalência e, já com um propósito estritamente hedonista, impulsionasse ainda mais os meios que privilegiavam sistemas narcisistas de resolução das necessidades sociais, até ser convenientemente justificado pelo advento do totalitarismo e das férulas massificantes do século XX. Tal “silogismo da felicidade” foi amplamente aclamado pela nata da intelectualidade europeia, abrindo espaço para a implantação de uma nova mundividência apoiada na justificação científico-filosófica da realidade.

Nesse sentido deve ser entendida a equação metafísica de Jacinto, louvada pela mocidade positiva da época. Símbolo dessa pretensão positivista, a de que a máxima felicidade pode ser gozada através de um acúmulo de ciência e de potência nas suas máximas proporções, todavia não é nada original; não passa de uma síntese das doutrinas vigentes durante o último quartel do século XIX. Proudhon, por exemplo, conhecido pela antonomásia “sacerdote do progresso”, era um autor deveras apreciado em Coimbra e avidamente lido pela Geração de 70¹²². Além disso, revela a obsessão iluminista tardia, insuflada pelos então recentes avanços da Segunda Revolução Industrial, do acúmulo indiscriminado de conhecimento, ao mesmo tempo que devassa a pretensão da ciência de erigir novas aras de cultos e tradições. Já no século XVI, Montaigne – de quem Eça é leitor diligente – asseverava serem os tempos de crise

¹²¹ POPKIN, op. cit., p. 54.

¹²² Como dilucida Mário Sacramento: “A conferência de Eça, ‘A nova literatura’, inspirou-se em Taine e em Proudhon. (...) É certo que fora Antero quem lhe revelara Proudhon, parece que antes do Cenáculo, já em Coimbra (...)”. SACRAMENTO, Mário. *Eça de Queirós, uma Estética da Ironia*. Lisboa: Imprensa Naciona – Casa da Moeda, 2002. p. 96.

aqueles em que justamente mais se produz. Contudo, longe de ser uma evidência de elevação moral, é, sobretudo, sinónimo de ausência de critério de verdade, de falta de selecção àquilo que interessa a uma sabedoria de vida; em suma, é a produção indistinta sem uma finalidade precisa¹²³.

A busca pela felicidade, pelas novas paragens do jardim edénico que, segundo a razão científica, a religião fracassou em realizar, constitui na verdade vontade de poder, bem como um impulso irrefreavelmente movido por ideais ascéticos, beatíficos. Dessa forma, Jacinto, como um crente, “possuía uma Fé — o Pessimismo: era um apóstolo rico e esforçado: e tudo tentava, com sumptuosidade, para provar a verdade da sua Fé! (C, p. 224)”. A ciência, como outrora a religião o quis, quer-se exclusiva, detentora da verdade última da realidade das coisas. Assim deve ser entendido o epíteto “metafísico” de uma equação materialista, matemática, como a “inventada” por Jacinto.

Outro problema levantado sobre a questão da felicidade possui íntima associação com a do progresso material, tal como preconizado pelo Positivismo de Comte, e também não escapa às lancinantes considerações do escritor. Com efeito, além dos impulsos de amor e de destruição que, segundo a análise psicanalítica, compõem os dois grandes pilares do edifício civilizatório, onde devemos procurar a motivação do *tedium vitae* de Jacinto, causa de sua posterior conversão ao pessimismo de Schopenhauer e Salomão, tal como detectado por Zé Fernandes: “Foi então que o meu Príncipe começou a ler apaixonadamente, desde o Ecclesiastes até Schopenhauer, todos os líricos e todos os teóricos do Pessimismo” (CS, p. 108)? A resposta parece ser simples: se a felicidade corresponde a um acúmulo ilimitado de progresso material e intelectual da humanidade, é lícito inferir, logo, que forçosamente uma época é menos feliz do que outra, sendo-lhe, destarte, mais infeliz¹²⁴. Numa ilação mais ousada, a felicidade parece mesmo intangível, visto que o atulho de conhecimento e técnica se estende, *urbi et orbi*, ao infinito.

Outro ponto diz respeito ao binómio sabedoria/sofrimento, ignorância/felicidade. Em contos como *Candide*, *Histoire d'un Bon Bramin* e *Memnon*¹²⁵, Voltaire – grande

¹²³ Desta forma, “se achava formidavelmente abastecido o meu amigo Jacinto de todas as obras essenciais a inteligência – e mesmo da estupidez” (C, p. 225).

¹²⁴ Sobre esse aspecto, cf. NIETZSCHE, F. *Da utilidade e desvantagem da História para a vida*. In: Obras Incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2001. pp. 273-288.

¹²⁵ VOLTAIRE, François Marie-Arouet de. *Contos*. Tradução de Roberto Domênico Proença. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

referência lítero-filosófica de Eça – desfaz com cáustica ironia os clássicos pares de homólogos construídos pela Modernidade, como sabedoria e prosperidade, abordando os caracteres mais incultos como sendo os mais ditosos. Com efeito, apoiado na observância da História, o pensador francês conclui que quem pensa, inevitavelmente sofre, porquanto duvida de valores que fazem parte de suas regras de conduta; elimina em si mesmo toda a vanidade do conhecimento absoluto; enfim, coloca em xeque tudo aquilo que antes lhe proporcionara gozo. É o que de facto se percebe com a leitura de CS e C: as personagens citadinas são superficiais e infelizes, sempre à cata de um naco de prazer como se lhes fosse um vício; o ambiente serrano proporciona simplicidade e candidez às psicologias, mais serenas e menos orgulhosas. Contudo, há que se ressaltar que não existe espaço, na obra do Último Eça, para maniqueísmos rijos ou polarizações redutoras. Os extremos não o agradavam, e, apesar de a história apresentar o renascimento de Jacinto ante o cenário paradisíaco das serras de Tormes/Torges, além do desencanto de Zé Fernandes para com o ambiente embusteiro de Paris/Lisboa¹²⁶ — a solução não lhe parecia, ao contrário da geração que duramente criticava, o regresso puro e inculto à natureza.

A divisão das ciências, operada por W. Dilthey na segunda metade do século XIX, em *Geisteswissenschaft* e *Naturwissenschaft* conquista aos poucos numerosos seguidores e é particularmente adoptada pelos principais asseclas do Positivismo. Segundo Comte, o idealizador dessa corrente de pensamento, a relação do homem com a natureza, o conhecimento e o domínio de suas leis físicas, determina o seu grau de evolução. Distingue ele, então, três macroperíodos de progresso humano: o teleológico, o metafísico e o último e mais completo – o científico ou positivo. Assim, os oitocentos consideravam-se, na escala do desenvolvimento tecnológico-científico, a melhor época possível no plano da *Weltgeschichte*, como o melhor tempo em que se poderia viver. O cientificismo jacintico, animado com “todas as simpatias duma cidade chasqueadora e céptica” (C, p. 232), reflecte, pois, o exacerbado optimismo e a fé na ciência que a civilização indulgentemente concedia a si mesma. Tal narcisismo colectivo é desmontado por Eça através de uma ácida ironia, denunciadora da ilusão em que a sociedade parisiense, a mais bela flor que vicejava no jardim da civilização, mergulhara; de facto, supondo-se livre, porquanto mais paramentada e esclarecida, acabava por

¹²⁶ “Ah, tudo isso era pueril, quase cómico da minha parte, mas é o que eu sentia no Boulevard, pensando na necessidade de mergulhar na Serra, para que ao seu puro ar se me despegasse a crosta da Cidade, e eu ressurgisse humano, e Zé Fernândico” (CS, p. 245).

enrodilhar-se numa trama cada vez mais embusteira das suas próprias convenções. E acabava, enfim, por suprimir o homem no seu malfadado projecto de onisciência e onnipotência.

Nenhuma destas ocupações parecia, porém, aprazível ao meu amigo — porque, apesar da mansidão e harmonia dos seus modos, frequentemente arremessava para o tapete, numa rebelião de homem livre, aquela Agenda que o escravizava. (CS, p. 52)

Jacinto, o paradoxo vivo do homem da História sem sentido histórico, é incapaz de, no seu mirífico projecto de vida, construir uma ideia de história intimamente ligada à vida. A cidade não correspondia à totalidade da experiência humana; tão-pouco o progresso havia instaurado o reino da bem-aventurança na Terra. Restava-lhe, assim, a amarga tarefa de “maldizer a Vida” (C, p 228). Com efeito, Eça sabe, com a clarividência de poucos, que revoluções não são feitas para durar. A Revolução Industrial, por exemplo, havia encerrado nos seus porões fétidos crianças em andrajos, famélicas e exauridas pelas linhas de produção; a liberdade, a igualdade e a propriedade liberais tinham enviado à lâmina da guilhotina as nobres cabeças do *Ancien Régime* e outras tachadas de subversivas. Logo as revoluções se voltam contra aqueles que as realizaram ou as apoiaram. Qual a célebre imagem baudelairiana, é “como o escorpião que se fere com a sua própria cauda — progresso, esse eterno desiderato que é o seu próprio desespero”¹²⁷.

Como Zé Fernandes deixa entrever, o progresso não constitui o fim da História; em verdade, é mais uma visão de mundo como as demais que a precederam. Em outras palavras, não possuía pretensão de verdade maior do que as ambições da religião. A relativização do discurso científico é, na realidade, a relativização da própria razão instrumental, uma pretensão “humana, demasiado humana”. Em sua “livraria, todo o vasto saber de séculos jazia numa imensa mudez, debaixo de uma imensa poeira” (C, p. 248). Sua verdade, como asseverara Nietzsche, não passava de “um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que

¹²⁷ BAUDELAIRE, Charles. *Salon of 1859*, parte II, Art in Paris, pp. 149-155. Citado por BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Loriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 171.

foram enfatizadas, poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias”¹²⁸.

Cabe ressaltar, finalmente, que o escritor português não nega declaradamente nem o fim da História, nem a ideia de progresso; antes, sua metodologia, por muitos estudiosos considerada socrática, porquanto profundamente dialógica e irônica, apodera-se de um tema, dá-lhe vulto, esgarça-o em todas as suas possibilidades, contrasta-o com mundividências de igual força persuasiva, equivale-o, para depois abandoná-lo, passando a outro de igual importância ao ideário ocidental. No romance e no conto, não são as respostas que movem a trama, mas as questões colocadas pelos seus personagens, as suas deliciosas insinuações, as suas eloquentes aporias...

O progresso, essa marcha triunfal da humanidade através da História rumo ao seu inevitável fim – esse deus hegeliano, novo “ardil da razão”, novo avatar a perambular, incólume, pelos corredores do universo – é desmascarado como sendo mais um sistema no vasto inconsciente colectivo, aquilo que inevitavelmente será suplantado e cuja escatologia nada mais é do que vanidade de um entendimento antinómico. Zé Fernandes, por seu turno, demonstra que, por detrás da pretensão impessoal da teoria, está a vontade de poder do teórico, ou, para ser mais fiel à tinta do romance, que a filosofia positiva de Jacinto era, na verdade, uma confissão demasiado “jacíntica”¹²⁹. Como Nietzsche, também Eça afirmaria: “A filosofia é a confissão íntima de seu autor”. A lei universal estava muito mais apta a legislar, antes, o arconte que a criou¹³⁰.

¹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. In: Obras Incompletas. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 57.

¹²⁹ A paródia nietzschiana sobre a “invenção” do conhecimento é emblemática: “Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama num sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer” (Ibid., p. 53).

¹³⁰ “E de resto todos os Líricos e Teóricos do Pessimismo, desde Salomão até o maligno Schopenhauer, lançam o seu cântico ou a sua doutrina para disfarçar a humilhação das suas misérias, subordinando-as todas a uma vasta lei de Vida, uma lei Cósmica, e ornando assim com a aureola de uma origem quase divina as suas miúdas desgraças de temperamento ou de Sorte. O bom Schopenhauer formula todo o seu schopenhauerismo, quando é um filósofo sem editor, e um professor sem discípulos; e sofre horrendamente de terrores e manias; e esconde o seu dinheiro debaixo do sobrado; e redige as suas contas em grego nos perpétuos lamentos da desconfiança; e vive nas adegas com o medo de incêndios; e viaja com um copo de lata na algibeira para não beber em vidro que beijos de leproso tivessem contaminado!... Então Schopenhauer é sombriamente Schopenhauerista. Mas apenas penetra na celebridade, e os seus miseráveis nervos se acalmam, e o cerca uma paz amável, não há então, em todo Francoforte, burgueses mais optimista, de face mais jocunda, e gozando mais regradamente os bens da inteligência e da Vida!... E o outro, o Israelita, o muito pedantesco rei de Jerusalém! Quando descobre esse sublime Retórico que o mundo é Ilusão e Vaidade? Aos setenta e cinco anos, quando o Poder lhe escapa das mãos tremulas, e o seu serralho de trezentas concubinas se lhe torna ridiculamente supérfluo. Então rompem os pomposos

E depois, clamava ainda o meu amigo, o Pessimismo é excelente para os Inertes, por que lhes atenua o desgraçoso delito da Inércia. Se toda a meta é um monte de Dor, onde a alma vai esbarrar, para que marchar para a meta, através dos embaraços do mundo? (CS, p. 167).

É através duma perspectiva meta-histórica que Zé Fernandes rejeita, uma por uma, por meio de uma arguta ironia, as várias visões de mundo que desfilam pela obra. Seu distanciamento, enquanto narrador e investigador, é evidente: ambos os estatutos configuram condição de possibilidade um ao outro, e se, enquanto narrador-personagem, sua posição no romance é assaz ambigua, como investigador o seu projecto é levado a termo de maneira escrupulosa e obstinada.

Uma das suas táticas, por exemplo, é mostrar, no jogo agónico de forças, a posição relativa de uma determinada crença num conjunto holístico de convicções, minando sua pretensão de verdade e reduzindo-a, através do afastamento especulativo, teórico, a uma mera conjectura entre conjecturas, com a mesma pretensão de validade e de igual força persuasiva. É desta forma que Zé Fernandes, no cimo de Montmartre, mostra a Jacinto o “tamanho” da sua ideia de Cidade, em toda a sua arbitrariedade e irrepresentabilidade com relação ao real – de facto, a noção de cidade não comporta a sua dimensão – e refuta a ilusão cidadina de Jacinto¹³¹.

Tal estratagemma será brilhantemente utilizado no término do conto, por exemplo.

queixumes! Tudo é vaidade e aflição de espírito! Nada existe estável sob o sol! Com efeito, meu bom Salomão, tudo passa—principalmente o poder de usar trezentas concubinas! Mas que se restitua a esse velho sultão asiático, besuntado de Literatura, a sua virilidade,—e onde se sumirá o lamento do Ecclesiastes? Então voltará, em segunda e triunfal edição, o êxtase do *Livro dos Cantares!*...” (CS, pp. 167-168).

¹³¹ “Então chasqueei risonhamente o meu Príncipe. Aí estava pois a Cidade, augusta criação da Humanidade! Ei-la aí, belo Jacinto! Sobre a crosta cinzenta da Terra — uma camada de calça, apenas mais cinzenta! No entanto ainda momentos antes a deixáramos prodigiosamente viva, cheia dum povo forte, com todos os seus poderosos órgãos funcionando, abarrotada de riqueza, resplandecente de sapiência, na triunfal plenitude do seu orgulho, como Rainha do Mundo coroada de Graça. E agora eu e o belo Jacinto trepávamos a uma colina, espreitávamos, escutávamos — e de toda a estridente e radiante Civilização da Cidade não percebíamos nem um rumor nem um lampejo! E o 202, o soberbo 202, com os seus arames, os seus aparelhos, a pompa da sua Mecânica, os seus trinta mil livros? Sumido, esvaído na confusão de telha e cinza! Para este esvaecimento pois da obra humana, mal ela se contempla de cem metros de altura, arqueja o obreiro humano em tão angustioso esforço? Hein, Jacinto?... Onde estão os teus Armazéns servidos por três mil caixeiros? E os Bancos em que retine o ouro universal? E as Bibliotecas atulhadas com o saber dos séculos? Tudo se fundiu numa nódoa parda que suja a Terra. Aos olhos piscos de um Zé Fernandes, logo que ele suba, fumando o seu cigarro, a uma arredada colina — a sublime edificação dos Tempos não é mais que um silencioso monturo da espessura e da cor do pó final. O que será então aos olhos de Deus!” (CS, pp. 88-89).

Desta vez, o século XIX é dissecado *in vitro* em sua transitoriedade face a séculos pregressos, dos quais repetiu erros e angariou conquistas, e a épocas vindouras, que por seu turno poderão repetir falhas, mas igualmente superar obstáculos. Ao traçar um paralelo entre o novecentismo, com os seus preconceitos, e o 202, com o seu maquinário então obsoleto, o narrador lança um lastro de optimismo com relação às gerações futuras:

E, através das ruas mais frescas, eu ia pensando que este nosso magnífico século XIX se assemelharia um dia àquele Jasmineiro abandonado, e que outros homens, com uma certeza mais pura do que é a Vida e a Felicidade, dariam como eu com o pé no lixo da supercivilização, e, como eu, ririam alegremente da grande ilusão que findara, inútil e coberta de ferrugem” (C, p. 249).

2.5 O antiacademicismo e a via conciliadora como condição à ataraxia

Nos capítulos anteriores, viu-se que discorrer sobre o pirronismo é acentuar a sua postura de radicalização do discurso socrático. Mais: poder-se-ia mesmo alinhar em poucas premissas a natureza anticultural do discurso de Pirro, a saber, que todas as coisas que compõem a realidade não têm existência ontológica, ou seja, não existem de verdade; assim, não há diferenciação entre uma coisa ou outra, e algo “não é mais isso do que aquilo”; nessa indistinção, verifica-se também a impossibilidade do juízo de valor, da própria representação cataléptica (em sentido estóico), ou de assenso, sendo o verdadeiro papel do sábio não se manifestar dogmaticamente sobre nada; segue-se daí um estado de silêncio sobre o real, de suspeição sobre a natureza das coisas, ou de abstenção do juízo, a que o céptico chama afasia; o calar sobre a essência da realidade atinge seu momento culminante na insensibilidade (apatia), que comporta em si mesma a propalada ataraxia. Assim, a doutrina da irrepresentabilidade ou incompreensão das coisas é justamente a negação do próprio critério de verdade – os termos *akatalexia* e *epoché* são do glossário filosófico estóico, à época o maior adversário do discurso céptico.

Mas o que fundamentaria essa postura? A célebre frase de Pirro: “Nada é mais isso do que aquilo”, ou “as coisas não possuem qualquer diferença, nem medida, nem discriminação”¹³². Através dessas asserções, poderíamos muito bem voltar a fazer um exercício de sofística, e o nome de Protágoras aqui seria inevitável. Porque, uma vez que as coisas não possuíssem medida, nem diferenciação entre si, talvez a medida estivesse, não mais nas coisas, mas no homem, no sujeito do conhecimento. Ledo engano. Pirro não reconhece sequer o homem como medida de todas as coisas ou do mundo. Assim, nega-se toda tentativa de conhecer a verdade, pois as aparências sensíveis nos mostram que uma mesma coisa pode assumir inúmeras formas no fluxo do devir. Segundo o próprio Timon, “a aparência é onipotente, onde quer que ela se mostre”¹³³.

¹³² LAÉRCIO, IX, 61. Vem daí outro influxo terminante no pensamento de nosso filósofo: a escola de Abdera ou atomista. Não pela doutrina atômica, propriamente, mas pelo carácter aporético de algumas das citações de seus representantes. Demócrito dizia, por exemplo, “que nada conhecemos, pois a verdade jaz no abismo” (Citado por REALE, op. cit., p. 398); ou ainda “No livro *Sobre as Formas*, Demócrito diz: ‘O homem deve dar-se conta, por meio do presente critério, de que está [por obra das aparências sensíveis] afastado da verdade’ (EMPÍRICO, VII, 137).

¹³³ LAÉRCIO, IX, 105.

O que resta, pois, ao sábio, visto que tudo se lhe apresenta indiscernível, indiferenciável e imensurável? É o que tenta expor o seguinte fragmento, ao salientar tais características:

Ora, Timon diz que Pirro mostra que as coisas são igualmente indiferentes, imensuráveis e indiscrimináveis e, por isso, nem as nossas sensações nem as nossas opiniões podem ser verdadeiras ou falsas. Por consequência, não se lhes deve dar confiança, mas é preciso ser sem opinião, sem inclinação, sem agitação, afirmando de cada coisa que é mais do que não é, ou que é e que não é, ou ainda que nem é nem não é. Os que se põem nessa disposição conseguirão, diz Timon, em primeiro lugar, a afasia, e depois a ataraxia (idem, p. 402).

Mais uma vez, o sábio é o que se mantém indiferente e impassível diante do que lhe é extrínseco¹³⁴. Como definir, pois, os três elementos da postura do sábio céptico? Em primeiro lugar, a afasia é o silêncio, o não-falar e o não-exprimir. Mas não em absoluto: apenas com relação à essência das coisas. Em suas *Hipotiposes Pirronianas*, Sexto Empírico (I, 192) comenta:

Sobre a afasia digamos o seguinte: em sentido genérico, ‘fasi’ é uma palavra que significa afirmação ou negação, como ‘é dia’, ‘não é dia’. Portanto, afasia equivale a renunciar à fasi (...) de modo que afasia é uma afecção interna a nós, pela qual nem afirmamos nem negamos.

À afasia segue-se a insensibilidade, a apatia, e o afastamento das coisas, assim, se completa. Ambas são as vias necessárias à *ataraxia*, à imperturbabilidade do

¹³⁴ De onde se firmou a lenda que com propriedade nos conta Diógenes Laércio, em que já não se distingue a anedota do factual¹³⁴. “A sua vida foi coerente com sua doutrina. Deixava todas as coisas seguirem o seu curso natural e não tomava qualquer precaução, mas mostrava-se indiferente diante de qualquer perigo que lhe ocorresse, fossem carros ou precipícios ou cães, e absolutamente nada concedia ao arbítrio dos sentidos. Mas, segundo o testemunho de Antígono de Caristo, eram os seus amigos, que sempre o acompanhavam, a salvá-lo dos perigos” (IX, 62).

espírito¹³⁵. Atesta-o também Diógenes Laércio: “O fim dos cépticos é a apatia” (IX, 108). Dito isso, ver-se-á como esse problema se vislumbra em *A Cidade e as Serras*.

Sobre os sintomas de decadência da civilização versava toda a primeira parte do romance. Restava, pois, o seu contraponto. Como atesta Maria Filomena Mónica na sua biografia sobre Eça¹³⁶, nos últimos anos de vida o escritor arrastava uma enorme pachorra pelas ruas de Paris. O trabalho como cônsul já não o interessava mais, a escrita não o absorvia como antes, apesar de escrever durante quase todo o tempo. Eça era, portanto, a vítima e o experimento de sua própria pena, uma vez que parecia tomado pela mesma modorra que assolava a personagem de Jacinto. Sua vida constituía a obra-prima para a composição da sua obra.

No entanto, a sua condição de exilado permitiu-lhe também denunciar as principais mazelas do seu tempo, numa cidade que não era tão chasqueadora como se supunha. A solução não lhe parecia, ao contrário da geração que duramente criticava, o regresso puro e inculto à natureza. Os extremos não lhe agradavam, e, apesar de a história apresentar o renascimento de Jacinto ante o cenário paradisíaco das serras de Tormes/Torges¹³⁷, além do desencanto de Zé Fernandes para com o ambiente falacioso de Paris/Lisboa, Eça não deixaria de reconhecer que mesmo no ambiente edénico das serras existiam fome e miséria.

— *Está claro que há fome, homem! Tu imaginavas que o Paraíso se tinha perpetuado aqui nas serras, sem trabalho e sem miséria... Em toda a parte há pobres, mesmo na Austrália, nas minas de ouro. Onde há trabalho há proletariado, seja em Paris, seja no Douro...* (CS, p. 193).

¹³⁵ Mais um exemplo de como isso se aplica à vida de nosso filósofo: “Enquanto os seus companheiros de viagem no navio apavoravam-se por causa de uma tempestade, ele permanecia tranquilo e retomava ânimo, apontando um leitãozinho que continuava a comer, e acrescentando que tal imperturbabilidade era exemplar para o comportamento do sábio” (ibid., 68).

¹³⁶ MÓNICA, Maria Filomena. *Eça de Queirós*. Lisboa: Quetzal Editores, 2009. pp. 385-415.

¹³⁷ “E com a perene alegria de Jacinto as noites da serra, no vasto casarão, eram fáceis e curtas. O meu Príncipe era então uma alma que se simplificava: — e qualquer pequenino gozo lhe bastava, desde que nele entrasse paz ou doçura. Com verdadeira delícia ficava, depois do café, estendido numa cadeira, sentindo através das janelas abertas, a nocturna tranquilidade da serra, sob a mudez estrelada do céu” (CS, pp. 186-7).

Assim, o campo, por si só, não apresenta a solução para os os exilados da cidade¹³⁸. Certo é que a sua paisagem imutável, a-histórica, não se mostra susceptível aos influxos do ideal de progresso e, conseqüentemente, de decadência. Contudo, também não possui memória. Eis o porquê da lenta introdução dos confortos da civilização, como o telefone, para embotar o ambiente inculto da aldeia¹³⁹.

Todavia, para a surpresa de Zé Fernandes, o seu amigo apenas encontraria a paz de espírito ou – conforme um dos objectivos deste estudo – alcançaria a ataraxia, através de uma harmonia entre os extremos, atingida através de uma suspensão do juízo acerca do que se deve adoptar para a recta conduta da vida¹⁴⁰.

Dai surge a sugestão de resolução do problema do critério – o “mínimo possível de civilização”¹⁴¹. O mundo do inumerável e do caótico, da superabundância da Cidade, tende a encontrar o seu equilíbrio na unicidade campestre, ao passo que a renúncia aos domínios da cultura não pode ser radical, visto que ainda consiste em condição de possibilidade para gozar a liberdade moral, não oferecida tão-somente pela natureza. É o milenar embate, inaugurado por Platão, entre o Uno e o Múltiplo, em que a chave da resposta residiria no meio-termo conciliador. Afinal, Zé Fernandes também se mostra

¹³⁸ Prova da insuficiência do ambiente serrano sobre as psicologias são os casos de Silvério e, especialmente, do “velho Grilo”, o fiel escudeiro do 202, que, desproporcionalmente a seu amo, experimenta a decadência de suas forças vitais. “A sua veneranda face já não resplandecia como em Paris (...). Até me pareceu que corcovava (...)” (CS, p. 160). Sua reconciliação com as serras apenas se dá, com algumas reservas, no penúltimo capítulo da obra, “desde que a serra lhe dera meninos para trazer às cavaleiras” e ainda “lia o seu ‘Figaro’, armado de imensos óculos redondos” (CS, p. 237). Por outro lado, os exemplos de Maurício, que caminha “serenamente (...) pela quieta rua (...)”, como um homem natural entre coisas naturais (CS, p. 98)”, pelo duque de Marizac e pelo grão-duque Casimiro dão provas das benesses do ambiente citadino a esses caracteres.

¹³⁹ “Mas onde eu reconheci que definitivamente um perfeito e ditoso equilíbrio se estabelecera na alma do meu Príncipe, foi quando ele, já sabido daquele primeiro e ardente fanatismo da Simplicidade — entreabriu a porta de Tormes à Civilização. Dois meses antes de nascer a Teresinha, uma tarde, entrou pela avenida de plátanos uma chiante e longa fila de carros, requisitados por toda a freguesia, e acuculados de caixotes. Eram os famosos caixotes, por tanto tempo enalhados em Alba de Tormes, e que chegavam, para despejar a Cidade sobre a Serra” (CS, p. 236).

¹⁴⁰ “Mas pensei: ‘Estamos perdidos! Dentro de um mês temos a pobre Joana a apertar o vestido por meio duma máquina!’ Pois não! o Progresso, que, à intimação de Jacinto, subira a Tormes a estabelecer aquela sua maravilha, pensando talvez que conquistara mais um reino para desfear, desceu, silenciosamente, desiludido, e não avistamos mais sobre a serra a sua hirta sombra cor de ferro e de fuligem. Então compreendi que, verdadeiramente, na alma de Jacinto se estabelecera o equilíbrio da vida, e com ele a Grã-Ventura, de que tanto tempo ele fora o príncipe sem Principado” (CS, p. 237).

¹⁴¹ Compare-se essa passagem com o desfecho do conto *Cândido*, de Voltaire: “Isso está bem dito, respondeu Cândido, mas é preciso cultivar o nosso jardim” (VOLTAIRE, op. cit., p. 163).

preocupado em propor um critério prático de direcção de vida que não se pode contentar apenas com o carácter aporético das ideias humanas¹⁴².

De acordo com as teorias psicanalíticas, ainda incipientes quando escreve CS, duas pulsões íntimas do homem são constitutivas do processo de civilização: as pulsões de amor e de destruição, ou agressividade. O tempo de Eça é o solo fértil para a disseminação de teorias como a do inconsciente (*das Unbewusste*) e do pessimismo, altamente concentradas em forças irracionais, como a vontade (*das Wille*). Com efeito, o autor português faz referência e demonstra conhecer as teorias da Vontade de Schopenhauer e de Inconsciente de Hartmann. “— Pois bem! Logo depois foi o Hartmanismo, o Inconsciente. Depois o Nietzscheismo, o Feudalismo espiritual...” (CS, p. 96). Além disso, suas personagens são, a todo momento, entrecortadas por essas duas tendências. Zé Fernandes, por exemplo, ama, como ele mesmo diz, “com todos os Amores que estão no Amor, o Amor Divino, o Amor Humano, o Amor Bestial, como Santo Antonino amava a Virgem, como Romeu amava Julieta, como um bode ama uma cabra” (CS, p. 79). A nova ordem racional de Jacinto, por seu turno, esconde, sob a efígie da ordem e do progresso, as inclinações iconoclastas de destruir os valores tradicionais e de erigir, sobre os seus espólios, os seus novos ídolos.

O sentimento de culpa, força-motriz do nascimento das relações sociais, também é mostrado em toda a sua força sob a Paris finissecular. Zé Fernandes, por mais de uma vez, consegue arrancar à insensibilidade tecnicista de Jacinto, ao mostrar a cidade em todo o seu esplendor e horror, “naqueles cimos de Montmartre”, um “Sim, com efeito, a Cidade... É talvez uma ilusão perversa!” (CS, p. 91); e mais tarde, no seu solar de Torges/Tormes, a triste constatação de que no ambiente edénico das serras também existiam a fome e a miséria; que as relações de poder, embora mitigadas, subsistiam. O campo, por si só, não apresentava a solução para todos os problemas da Urbe.

A cidade, essa “ilusão perversa”, tão-pouco logrou atenuar o sofrimento de que grande parte dos seus habitantes padece; pelo contrário, é sobretudo através da inópia de

¹⁴² “A essa hora, em quanto pelo arvoredado mudo os mais agitados pardais dormiam, e o sol mesmo parecia repousar, imóvel na rutilância da sua luz, Jacinto com o espírito acordado, — ávido de sempre gozar, agora que reconquistara essa faculdade, — tomava com delícia o *seu livro*. (...) Quando eu correra a Tormes, (depois das revelações do Severo na venda do Torto,) ele findava o D. Quixote, e ainda eu lhe escutara as derradeiras risadas com as coisas deliciosas, e de certo profundas, que o gordo Sancho lhe murmurava, escarranchado no seu burro. Mas agora o meu Príncipe mergulhara na *Odisseia*, — e todo ele vivia no espanto e no deslumbramento de assim ter encontrado no meio do caminho da sua vida, o velho errante, o velho Homero!” (CS, pp. 182-3).

uma massa desvalida que ela resplandece e viceja, qual uma entidade “pagã” sequiosa por sua quota de sacrifícios. Para que o paraíso de poucos, como o banqueiro Efraim, a Madame d’Oriol, exista, é necessário que haja, em contrapartida, o inferno da classe operária, alienada da realidade urbana que ela própria ajudou a erigir.

*E se ao menos essa ilusão da Cidade tornasse feliz a totalidade dos seres, que a mantêm... Mas não! Só uma estreita e reluzente casta goza na Cidade os gozos especiais que ela cria. O resto, a escura, imensa plebe, só nela sofre, e com sofrimentos especiais que só nela existem! (...) Irremediável é, pois, que incessantemente a plebe sirva, a plebe pene! A sua esfalfada miséria é a condição do esplendor sereno da Cidade*¹⁴³. (CS, pp. 91-2).

Excelsa criação do espírito positivo, a cidade enfim pretende reconhecer-se como única realidade possível; segundo a leitura da época, apenas ela pode realizar as diversas potencialidades subjectivas do homem, pois é a única que lhe fornece as condições materiais para tal. “Que criação augusta, a da Cidade! Só por ela, Zé Fernandes, só por ela, pode o homem soberbamente afirmar a sua alma!...” (CS, p. 19), eis a profissão de fé de Jacinto. Ela é novamente, desde o advento da cidade antiga, içada ao patamar que possuía na Antiguidade. Paradoxalmente, é nela que ele se instrumentaliza, cede aos instintos mais primitivos, como um cão à procura do osso, até, finalmente, sucumbir ao fantasma da heteronomia¹⁴⁴.

O campo, por sua vez, região inculta que o máximo de urbanidade/liberdade ainda não abarcou, é-lhe uma realidade antípoda, a evitar-se como o não-ser, o próprio nada. Eis onde reside parte do medo de Jacinto, ao confrontar-se com um ambiente que, apesar de aparentemente extrínseco, não lhe é somenos íntimo: “Ao contrário no campo, entre a inconsciência e a impassibilidade da Natureza, ele tremia com o terror da sua fragilidade e da sua solidão” (CS, p. 20).

¹⁴³ Compare-se essa passagem com a advertência que o escravo do Suriname faz a Cândido: “É por esse preço que os senhores comem açúcar na Europa” (VOLTARE, op. cit., pp. 88-89).

¹⁴⁴ “Certamente, meu Príncipe, uma Ilusão! E a mais amarga, porque o Homem pensa ter na Cidade a base de toda a sua grandeza e só nela tem a fonte de toda a sua miséria. Vê, Jacinto! (...) Na Cidade findou a sua liberdade moral: cada manhã ela lhe impõe uma necessidade, e cada necessidade o arremessa para uma dependência: pobre e subalterno, a sua vida é um constante solicitar, adular, vergar, rastejar, aturar; rico e superior como um Jacinto, a Sociedade logo o enreda em tradições, preceitos, etiquetas, cerimónias, praxes, ritos, serviços mais disciplinares que os dum cárcere ou dum quartel (...) Os sentimentos mais genuinamente humanos logo na Cidade se desumanizam!” (CS, pp. 89-90).

Outro aspecto sensível da vida psíquica das personagens no romance e no conto diz respeito aos sonhos e aos delírios. Por mais de uma vez, por exemplo, Zé Fernandes manifesta esse tipo de actividade inconsciente: “o sonho jovial e erudito ao planeta Vénus, onde encontrava, entre os olmos e os ciprestes, num vergel, Platão e o Zé Brás, em alta camaradagem intelectual, bebendo o vinho da Rética pelos copos de Torges” (C, p. 241), a tentar compreender o século XIX; o pesadelo em que vislumbra a cidade toda feita de livros, em que até “os homens, as finas damas, vestidos de papel impresso, com títulos nos dorsos, mostravam em vez de rosto um livro aberto, a que a brisa lenta virava docemente as folhas” (CS, p. 71); e o verdadeiro *delirium tremens* com relação a uma amante parisina¹⁴⁵.

Tais passagens, antecipando já as considerações freudianas acerca da natureza dos sonhos, versam de forma eloquente sobre a realização das expectativas sociais ou dos desejos individuais reprimidos pela civilização, a saber: a vontade de apreender a realidade última das coisas; a “suprema fartura do livro” (CS, p. 76); e a desilusão amorosa.

O homem possui essa dual constituição: é *res cogitans*, mas não menos corpo desiderante. E, o seu fundamental dilema, quanto mais tenta suprimir os seus impulsos primitivos com as pressões características da vida em sociedade com vistas ao sonho da liberdade, mais tais desejos recalcados sentirão a necessidade de emergir, muitas vezes de forma ainda mais violenta. O contacto com as serras aos poucos revigora o Jacinto reprimido pelo ambiente citadino – com efeito, lá ele se torna autónomo, forte; lá ele gera sua prole, sem olvidar, por sua vez, sua *bios theorétikos*, que mais se parece a um desvario paranóico, em que faz projectos, “colhe uma teoria em cada ramo de árvore e, riscando o ar com a bengala, planeava queijeiras de cristal e porcelana, para fabricar queijinhos que custariam cada um duzentos mil réis!” (CS, p. 235). Em suma, é a tentativa de reconciliação, no espírito humanal, entre razão e instinto, ciência e fé, ser e devir, ordem e caos, cultura e natura, na singela lição de que “a sapiência, portanto, esta em recuar até esse honesto mínimo de civilização” (C, p. 247).

¹⁴⁵ “E de repente senti uma angústia horrenda. Era ela! Era a Madame Colombe, que esfuziara da chama da vela, e saltara sobre o meu leito, e desabotoara o meu colete, e arrombara as minhas costelas, e toda ela, com as saias sujas, mergulhara dentro do meu peito e abocara o meu coração, e chupava a sorvos lentos, como na rua do Helder, o sangue do meu coração! Então, certo da Morte, ganindo pela tia Vicência, pendi do leito para mergulhar na minha sepultura, que, através da névoa final, eu distinguia sobre o tapete – redondinha, vidrada, de porcelana e com asa. E, sobre a minha sepultura, que tão irreverentemente se assemelhava ao meu vaso, (...) vomitei Madame Colombe” (CS, p. 81).

Então compreendi que, verdadeiramente, na alma de Jacinto se estabelecera o equilíbrio da vida, e com ele a Grã-Ventura, de que tanto tempo ele fora o príncipe sem Principado. E uma tarde, no pomar, encontrando o nosso velho Grilo, agora reconciliado com a serra, desde que a serra lhe dera meninos para trazer às cavaleiras, observei ao digno preto, que lia o seu Figaro, armado de imensos óculos redondos (CS, p. 237).

Outro ponto fulcral incide sobre a ênfase dada por Eça à efemeridade da vida social. Relaciona-se ela com a questão dos números, já abordada por vários especialistas e estudiosos. Todavia, tal ênfase apenas interessará ao presente relato enquanto exteriorização da prolixidade do quotidiano. De facto, no romance e no conto o autor contrasta dados, enumera mundividências, alinhava múltiplos aspectos da realidade. Tudo isso para salientar a contingência das coisas humanas, na sua pretensão de universalidade. Na sociedade do *Erscheinung*, em que um novo desejo sobrevém ao desejo já satisfeito, em que tudo possui o seu valor enquanto ostenta e alicia os sentidos de outrem, no mais acabado lema *esse est percipi*, em que as liberdades subjectivas são fustigadas pelas normas opressoras do artificialismo, tanto mais se torna premente a necessidade de buscar, no contacto com a bruta natureza que a paisagem campesina oferece, a almejada unidade entre o particular e o geral; a parte e o todo; a tradição e o moderno; enfim, entre o humano, finito, e o cosmo, eterno. Em outras palavras, a imersão/anulação do *principium individuationis* na universalidade¹⁴⁶.

Muito similar à teoria do “caniço pensante” de Pascal¹⁴⁷, esse estratagema de Eça visa, de facto, nivelar homem e natureza, instinto e cultura, num mesmo patamar de equivalência. O homem não era mais, como surpreendentemente defendiam as teorias selectivas *fin-de-siècle*, o fim da cadeia evolutiva, o resultado mais perfeito da selecção natural; fazia agora parte do processo, era-lhe contíguo e lhe subsumia nas mesmas necessidades. A razão, antes insígnia da sua superioridade sobre as outras espécies, era doravante a sua condição mínima de sobrevivência no mundo.

¹⁴⁶ “E é impossível não sentir uma solidariedade perfeita entre esses imensos mundos e os nossos pobres corpos. Todos são obras da mesma vontade. Todos vivem da acção dessa vontade imanente. (...) não há ideia mais consoladora do que esta (...) Desde logo se somem as responsabilidades torturantes do individualismo” (C, p. 241).

¹⁴⁷ PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Mário Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 86.

Mas não acaba aí: uma vez “purificado” por esse movimento ascético que lhe recupera o ser-no-mundo, o homem anseia novamente pela unidade, pela singularidade retornada consciente do anonimato da silenciosa generalidade indistinta. Ele está agora pronto para divisar o que lhe é realmente indispensável, o que lhe proporciona a felicidade. Ele recupera, enfim, o seu verdadeiro sentido histórico¹⁴⁸.

Por que o dono de trinta mil volumes era agora, na sua casa de Tormes, depois de ressuscitado, o homem que só tem um livro. Essa mesma Natureza, que o desligara das ligaduras amortilhadoras do tédio, e lhe gritara o seu belo Ambula, caminha! — também certamente lhe gritara et lege, e lê. E libertado enfim do invólucro sufocante da sua Biblioteca imensa, o meu ditoso amigo compreendia enfim a incomparável delícia de ler um livro. (CS, p. 182).

Alguns anos antes da redacção de CS e C, precisamente em 1891, Eça concluíra, num pequeno ensaio intitulado *A Decadência do Riso*, que “o infeliz está votado ao bocejar infinito. E tem por única consolação que os jornais lhe chamem e que ele se chame a si próprio – o Grande Civilizado”¹⁴⁹. Readmitido ao seio da natureza, o supercivilizado Jacinto recobra gradualmente um olhar profundo, sem se deixar degenerar em intelectualismo, que ultrapassa a superficialidade das coisas, pairando acima das convenções e dos artifícios forjados pelo dandismo finissecular. E, na mais fantástica peripécia de toda a obra, a que “no máximo de civilização que ele [o homem] experimenta o máximo de tédio” (C, p. 247), ele redescobre, por fim, o prazer de rir, do qual fora antes abruptamente privado¹⁵⁰.

À contingência da Urbe Eça contrasta a necessidade do campo. Necessidade que as paragens campestres apresentam na sua mais simples imediatez. O acúmulo e a cultura da *hybris* moderna, da desmesura e do caos do inumerável que o capitalismo

¹⁴⁸ Afirma o narrador: “E (melhor ainda para a minha ternura!) contemplaria a raridade de um homem que, concebendo uma ideia da Vida, a realiza – e através dela e por ela recolhe a felicidade perfeita” (CS, p. 35).

¹⁴⁹ QUEIRÓS, op. cit., p. 167.

¹⁵⁰ “Daí a pouco, através da porta aberta que nos separava, senti uma risada fresca, moça, genuína e consolada. Era Jacinto que lia o D. Quixote. Oh, bem-aventurado Jacinto! Conservava o agudo poder de criticar, e recuperara o dom divino de rir!” (C, p. 235).

cultiva *par excellence*, apresentam dinâmica diferente da *mesotes*, do equilíbrio serrano, em que cada necessidade criada é imediatamente satisfeita na sua precisa dimensão¹⁵¹.

Ademais, Eça antecipa o paralelo feito pela óptica estruturalista do século subsequente entre sociedades civilizadas e primitivas. O complexo emaranhado de fios do Jasmineiro/202, em que reluzia, “(...) por sobre peanhas e pedestais, toda uma Mecânica sumptuosa, aparelhos, lâminas, rodas, tubos, engrenagens, hastes, friezas, rigidezas de metais” (CS, p. 27), corresponde em essência ao catre de ferro, à colher de pau, aos cinco livros essenciais ao espírito, etc., do seu rústico solar de Torges/Tormes. Até mesmo a credence popular da cidade se assemelhava à do campo. É o que Zé Fernandes diz a um surpreso Jacinto: “Todos o [i.e. sebastianista] somos ainda em Portugal, Jacinto amigo!” (CS, p. 229). A curiosidade de Jacinto quanto aos costumes de outros povos ditos “primitivos” é tamanha, “a ponto de devorar, desde Janeiro a Março, setenta e sete volumes sobre a evolução das ideias morais entre as raças negróides” (C, p. 233).

As serras possuem, portanto, sua idiossincrasia, uma dinâmica que lhe é única. Como outrora foi dito, o seu imobilismo não se mostra tão susceptível aos influxos dos ideais de progresso e decadência. Em outras palavras, não se demonstra assaz permeável, como o é a cidade, ao intelecto. Ao contrário, a sua forma de expressão, a sua especificidade, assemelha-se em muito à representação própria ao mito. Uma realidade obtém sua forma de representação do real no conceito; a outra, na imagem ou no exemplo oral. Com efeito, o escrito não pode se defender sozinho contra as críticas que se lhe são dirigidas. “Na livraria, todo o vasto saber dos séculos jazia numa imensa mudez, debaixo de uma imensa poeira” (C, p. 249). Ele só o pode fazer quando se assume como uma relação entre dois ou mais interlocutores, enquanto dialogismo e/ou polilogia. Isso somente a cultura oral pode conquistar.

Por fim, Eça sabe muito bem que a cultura ocidental erigiu historicamente a sua identidade sobre uma inegável cisão: aquela verificada entre corpo e espírito, racionalidade e sensibilidade, apolíneo e dionisíaco. Negá-la é o mesmo que a anular em sua essência. Eis o porquê, com o passar do tempo nas paragens rurais, Jacinto começa a sentir-se igualmente incomodado, como o sentia quando embebido somente de

¹⁵¹ “E com a perene alegria de Jacinto as noites da serra, no vasto casarão, eram fáceis e curtas. O meu Príncipe era então uma alma que se simplificava: — e qualquer pequenino gozo lhe bastava, desde que nele entrasse paz ou doçura. Com verdadeira delícia ficava, depois do café, estendido numa cadeira, sentindo através das janelas abertas, a nocturna tranquilidade da serra, sob a mudez estrelada do céu” (CS, pp. 186-7).

supercivilização. E, à medida que ensaia uma lenta introdução dos confortos da civilização, como o telefone, com vistas a embotar o ambiente demasiado inculto da aldeia¹⁵², começa a ser visto como um benfeitor, um verdadeiro messias, ao ponto de ser considerado “que aquele bom senhor era el-rei D. Sebastião, que voltara!” (CS, p. 206). Com o seguinte parágrafo dá-se por encerrada a segunda parte desta elocução:

Com efeito, ao longo de A Cidade e as Serras nenhum dos protagonistas chega a optar, sem contradição, por uma (ou mais) posições. Todas as hipóteses surgem, à partida, aceites como problematizáveis, vão sendo problematizadas e, no final, são preferencialmente deixadas em aberto, o que introduz uma dominante de incerteza que, instaurando uma atmosfera de suspensão do juízo tipicamente irónica, consagra, uma vez mais, o reino da ambiguidade¹⁵³.

¹⁵² “Mas onde eu reconheci que definitivamente um perfeito e ditoso equilíbrio se estabelecera na alma do meu Príncipe, foi quando ele, já sabido daquele primeiro e ardente fanatismo da Simplicidade — entreabriu a porta de Tormes à Civilização” (CS, p. 236).

¹⁵³ PIEDADE, op. cit., p. 28.

TERCEIRA PARTE:

A IRONIA, *MODUS OPERANDI* E EXISTENCIAL

DA SUSPEIÇÃO ECIANA

3.1 Ironia & cepticismo

Num artigo escrito para *As Farpas*, espécie de panfleto político-satírico publicado em parceria com Ramalho Ortigão, Eça de Queirós assim se manifestava:

*Ironia, verdadeira liberdade! És tu que me livras da ambição de poder, da escravidão dos partidos, da veneração da rotina, do pedantismo das grandes personagens, das mistificações da política, do fanatismo dos reformadores, da superstição deste grande universo, e da adoração de mim mesmo*¹⁵⁴.

A epígrafe, de autoria de Pierre-Joseph Proudhon, ainda conservava o frescor de uma das grandes influências intelectuais de Eça no ambiente académico de Coimbra, e da sua maior veneração estética desde então. Um longo caminho fora percorrido desde a publicação de *As Farpas* até à edição semipóstuma de *A Cidade e as Serras*. Discorrer, pois, sobre esse périplo intelectual é assinalar o processo de formação e apropriação de uma consciência irónica, ao mesmo tempo que versar sobre o amadurecimento estilístico do autor. Ironia e estilo são em Eça, portanto, factores indissociáveis e complementares. A maturação do primeiro é condição de possibilidade de cabal assenhoreamento do último.

Mas o presente capítulo não se limitará a analisar o papel da ironia no Último Eça. Ou mesmo a sua importância para o romance em questão. Existem já inúmeros estudos que tratam do tema com propriedade¹⁵⁵, vindos a lume pelas mãos de um sem-número de especialistas. O que se tenciona é deslindar como uma maior consciência irónica em Eça encontra equivalência, por seu turno, numa maior consciência céptica da existência, e como essa tomada de consciência contribui para aprofundar o desenvolvimento estético dessa ironia.

¹⁵⁴ Compare-se com o que o autor escrevera mais tarde, já cônsul em Newcastle: “É a ironia que pode libertar da rotina, da adoração dos falsos deuses e dos falsos diabos, das mistificações da política, das pequenas ambições, dos pequenos luxos, da enfatuação, da melancólica servidão dos partidos, das superstições sociais e dos mandamentos transcendentais. É a ironia que, fazendo-o livre, o fará justo”. QUEIRÓS, Eça de. *Ramalho Ortigão (Carta a Joaquim de Araújo)*. In: *Obra Completa*. Vol. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, p. 1747.

¹⁵⁵ É o caso de Ana Nascimento Piedade e Mário Sacramento em seus estudos *Ironia e Socratismo em A Cidade e as Serras* e *Eça de Queirós, uma Estética da Ironia*, respectivamente.

Muitos estudiosos concordam que a relação retratada em *A Cidade e as Serras*, personificada nas personagens de Jacinto e Zé Fernandes, respectivamente, constitui uma aresta cujo vértice é a ironia. Com efeito, a figura do narrador Zé Fernandes, pelo espaço que ocupa na obra, é a do irónico *par excellence*. É através do seu crivo, ou da sua constante busca por um, que o leitor trava contacto com a sua visão-de-mundo, toma conhecimento dos seus juízos de valor sobre a realidade, enfim, afere a sua polilogia. Contudo, à medida que se perfilam as diversas opiniões do narrador-personagem, o leitor acaba por chegar à conclusão de que tal crivo não é, como se poderia de antemão crer, tão fiável assim.

Primeiro, pelas apreciações que Zé Fernandes tece sobre si próprio. É um homem serrano, imerso no ambiente citadino da Paris-Babel, de tendências, culturas e línguas – mas embebido do cosmopolitismo de que muitas vezes duvida. O ziguezague de suas impressões, que pendulam entre o urbano e o rural e que lhe concedem um carácter deveras ensaístico, acentua, de forma epacmástica, essa relação de perene hesitação perante o mundo. E degusta sobretudo esse delicioso estatuto de suspeição/suspensão e fluidez em relação ao fim do século XIX.

A aporia está, na obra de Eça como um todo, para a ironia como o escárnio está para o dogmatismo. Tal estequiometria só se torna visível quando se tem em mente o trajecto estético-espiritual do autor desde *O Crime do Padre Amaro* até ao romance-alvo deste estudo. Como a opinião de Mário Sacramento bem o atesta, *A Cidade e as Serras* representa o paroxismo da intimidade do Último Eça com a técnica da *eironía*. “Por toda essa longa fase que vai de 1880 a 1900 (...) Eça está de posse da suprema consciência irónica e dos segredos da sua transfiguração estética”¹⁵⁶.

A sua visão sobre o mundo e sobre a arte aos poucos se fragmenta, a fim de conseguir abarcar todas as nuances da realidade. Como resultado, as suas personagens reflectem esse quebra-cabeça, a sua ficção desmembra-se. Quanto mais a psique de seus caracteres se multiplica, tanto mais a sua prosa ganha em subjectividade. Tal paradoxo fundamentalmente se dá através de duas formas principais de ironia: a instrumental, ou verbal (“alguém sendo irónico”), e a observável, ou não-verbal (“coisas vistas ou apresentadas como irónicas”)¹⁵⁷.

¹⁵⁶ SACRAMENTO, Mário. *Eça de Queirós, uma Estética da Ironia*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002. pp. 229-30.

¹⁵⁷ O seguinte excerto atesta o exemplo do primeiro caso: “Esse foi o período esplêndido e soberbamente divertido do seu tédio” (CS, p. 109); do último, “apartei as cortinas de veludo – e por trás descobri outra

Quando se fala desses dois tipos primaciais de ironia¹⁵⁸ – e mesmo de um cariz ensaístico de *A Cidade e as Serras* e de *Civilização* – deve-se remeter precipuamente à dual visão que Zé Fernandes de Noronha e Sande possui de si mesmo e de Jacinto. Uma visão, pois, interna e outra extrínseca, alógena. Contudo, não se deve tão-pouco olvidar de que se trata sempre de uma visão subjectiva, que perpassa as impressões e opiniões do narrador em suas minudências. Eis o estatuto primordial do irónico – que muito deve ou corrobora uma postura céptica – o que confere ao romance e ao conto o seu tom marcadamente dialógico e lacunar, assinalando a ruptura com a estrutura linear e monológica do Eça dos primeiros escritos, anterior portanto à fase “vencidista”.

De facto, o que se conhece/lê é tão-somente a versão do personagem-narrador dos acontecimentos. Zé Fernandes é aparentemente o homem imanente, corpóreo, que se guia pelo diapasão do fenómeno. É a personagem que se deixa conduzir amiúde pelo prazer sensível sempre que as especulações filosóficas atingem o seu inevitável paradoxo ou paroxismo¹⁵⁹. Seu lema poderia ser o *ingenii largitur venter*, cunhado pelo poeta latino Pérsio. Desconfia não menos, e contrasta sempre que pode, do olhar metafísico-teorético, representado pelo idealista Jacinto, no vão prélio da razão instrumental para tudo abarcar e compreender. Zé Fernandes, à maneira kantiana com relação à fé, acaba por conceder assim um generoso espaço à dúvida, veiculada quase sempre por uma subtil, embora crispante, ironia.

Ainda assim, as considerações do narrador-personagem não são dignas de fidúcia. Não podem ser limitadas à rija polarização que uma visão subjectiva não permite enquadrar num esforço de literalidade. O facto mesmo de o narrador estar imerso na trama, não corresponder mais ao onisciente narrador em terceira pessoa, escapa a qualquer esquema de restrição ideológica. Isso porque a ironia que constantemente permeia o seu relato não está a serviço de nenhuma teoria acabada, de

portentosa rima de volumes, todos de História Religiosa, de Exegese Religiosa, que trepavam montanhosamente até aos últimos vidros, vedando, nas manhãs mais cândidas, o ar e a luz do Senhor” (CS, p. 30).

¹⁵⁸ Cf. MUECKE, D. C. *Ironia e o Irónico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995. p. 38.

¹⁵⁹ “Pois venha agora para a minha rica sede esse vinhozinho, gelado! Grandemente o mereço, caramba, que superiormente filosofei!... E creio que estabeleci definitivamente no espírito do sr. D. Jacinto o salutar horror da Cidade!” (CS, p. 98). “– Estou com uma sede, Jacinto... Foi esta tremenda filosofia!” (CS, p. 94). Finalmente: “Claro é portanto que nos devemos cercar de Civilização nas máximas proporções a vantagem de viver. Agora concordas, Zé Fernandes? (...) Desabotoei o colete, e lançando um gesto para o lado do café e das luzes: – Vamos então beber, nas máximas proporções, *brandy and soda*, com gelo!” (CS, pp.18-19).

nenhum sistema teorizante, de nenhuma visão fechada do universo. Ele encontra-se, como já se buscou demonstrar nos capítulos pregressos, sempre à procura, sempre a perscrutar. Os seus juízos comportam-se qual um pêndulo a tresandar entre o campo e a cidade, o real e o imaginário, o corpóreo e o anímico, enfim, o racional e o sensível.

O primeiro indício de ironia verbal propriamente dita pode ser elencado na apreciação que o narrador-personagem faz de si mesmo. Com efeito, Zé Fernandes faz questão sempre de frisar que é um homem rude das serras, pouco afeito ao tecnicismo exacerbado e à desmesura que caracterizam a cidade. Realça o facto de ter sido expulso da universidade de Coimbra, e não fornece pistas de que concluirá os estudos em Paris. No entanto, o que se percebe por meio das suas vívidas descrições é a sua surpreendente erudição, uma coruscante curiosidade e uma singular esperteza. Destarte, o narrador-personagem enumera citações de passagens bíblicas, dos bucolistas clássicos¹⁶⁰, dos clássicos da literatura – com especial atenção ao *D. Quixote* –¹⁶¹, bem como de alguns pensadores da história ocidental, como Voltaire¹⁶², não por acaso um mestre na arte da ironia. Cita também Ulisses, o ardiloso e astuto rei de Ítaca, numa clara analogia ao retorno às serras¹⁶³. Seria isso fruto da argúcia necessária à sobrevivência campesina no ambiente hostil da Urbe, ou produto de uma hipertrofiada inteligência?

Essa enorme carga de conhecimento não é a única coisa que leva o leitor a, no mínimo, desconfiar ou descredenciar o seu discurso diegético. A mesma ironia se pode vislumbrar através da sua relação com Jacinto. Ao mesmo tempo que parece aquiescer à mundividência do amigo ultracivilizado, o narrador dá mostras também de provocar acintosamente uma reacção “jacíntica” (em termos de uma auto-avaliação das crenças

¹⁶⁰ “Uma estante de madeira enchia outro pedaço de parede, entre dois retratos negros com caixilhos negros; sobre uma das suas prateleiras repousavam duas espingardas; nas outras esperavam, espalhados, como os primeiros doutores nas bancadas de um concílio, alguns nobres livros, um Plutarco, um Virgílio, a ‘Odisseia’, o Manual de Epicteto, as Crónicas de Froissart” (CS, pp. 157-158).

¹⁶¹ “Em breve, porém, me fez pular, escancarar as pálpebras moles, uma rija, larga, sadia e genuína risada. Era Jacinto, estirado numa cadeira, que lia o ‘D. Quixote’...” (CS, p. 168). E “quando eu correr a Tormes (...), ele findava o ‘D. Quixote’, e ainda eu lhe escutara as derradeiras risadas com as coisas deliciosas, e decerto profundas, que o gordo Sancho lhe murmurava, escarranchado no seu burro” (CS, p. 182).

¹⁶² “O Eterno lia Voltaire, numa edição barata, e sorria” (CS, p. 77).

¹⁶³ “Mas agora o meu Príncipe mergulhara na ‘Odisseia’, – e todo ele vivia no espanto e no deslumbramento de assim ter encontrado, no meio do caminho da sua vida, o velho errante, o velho Homero!” (CS, pp. 182-3).

morais do seu interlocutor) com perguntas retóricas, ou com observações aparentemente despretensiosas, embebidas porém de evidente intenção irónica¹⁶⁴.

Com o retorno à suposta bem-aventurança do campo, o próprio Jacinto passa de alvo privilegiado a operador cada vez mais consciente da ironia. E, numa bem-humorada e perspicaz inversão, é Zé Fernandes quem se prostra, genuflexo, e prova assim do próprio “veneno”¹⁶⁵. Contudo, Eça transcende essa polarização rígida entre posições discrepantes, e dá maior enlevo à ambiguidade inerente ao romance. É o que nos diz Ana Nascimento Piedade¹⁶⁶: “(...) O autor-Eça faz ainda com que o narrador não defina inequivocamente o seu ponto de vista, sendo muitas vezes hesitante ou mesmo inconsistente nas opiniões sobre Jacinto e o seu percurso existencial”. Tal artifício só terá o seu efeito desejado à medida que Eça se distancia das suas personagens, deixando-as assim mais dúbias e ambíguas nas suas aspirações, e do leitor, incitando-o a levar a cabo as suas investigações pessoais e a suspeitar constantemente dos meandros da obra¹⁶⁷; e até de si mesmo, optando por se afastar, pouco a pouco, do autor empírico, sem qualquer ingerência directa sobre o desenrolar dos factos, numa

¹⁶⁴ “Mas concordei, porque sou bom, e nunca desalojarei um espírito do conceito onde ele encontra segurança, disciplina e motivo de energia” (CS, p. 18). Mais adiante: “então chasqueei risonhamente o meu Príncipe. Aí estava pois a Cidade, augusta criação da Humanidade! Ei-la aí, belo Jacinto! Sobre a crosta cinzenta da Terra – uma camada de calça, apenas mais cinzenta!” (CS, p. 88). “Insisti logo, com abundância, puxando os punhos, saboreando o meu fácil filosofar” (CS, p. 91). Enfim: “E, mais para sondar o meu Príncipe do que por persuasão, insisti na fealdade e tristeza destes prédios, duros armazéns, cujos andares são prateleiras onde se apinha humanidade!” (CS, p. 42).

¹⁶⁵ “Não nos iludamos, Zé Fernandes, nem façamos Arcádia. (...) Não, meu filho, a serra é maravilhosa e muito grato lhe estou... Mas temos aqui a fêmea em toda a sua animalidade e o macho em todo o seu egoísmo... São, porém verdadeiros, genuinamente verdadeiros! E esta verdade, Zé Fernandes, é para mim um repouso” (CS, pp. 161-2).

¹⁶⁶ PIEDADE, op. cit. p, 20.

¹⁶⁷ Exemplo disso é a perspectiva do leitor entranhado na história. Eça faz questão de pontuá-la em várias passagens, numa tentativa de ditar um contraponto e colocar em xeque o deslumbramento retórico da perspectiva do narrador-personagem. É o que se nota no seguinte trecho: “Até a tia Vicência se mostrava vagamente ciumenta daquela Tormes, para onde eu sempre corria, daquele Príncipe de quem incessantemente celebrava o rejuvenescimento, a caridade, os pitéus, e as quimeras agrícolas. Já um dia com um grão de sal e de ironia, o único que cabia num coração todo cheio de inocência, ela me dissera, movendo com mais vivacidade as agulhas da sua meia: – Olha que te podes gabar! Até me tens feito curiosidade de conhecer esse Jacinto... Traze cá essa maravilha, menino!” (CS, p. 201).

suspensão de juízo próprio, numa adoxia e afasia que se tornam pungentes¹⁶⁸. Eis o que Edgard Pereira cognominou “o olhar descentrado de Eça”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ “Depois da sesta o meu Príncipe de novo se soltava para os campos. E a essa hora, sempre mais activo, voltava com ardor aos ‘seus planos’, a essas culturas de luxo e elegantes oficinas que cobririam a serra de magnificências rurais”, (CS, p. 184).

¹⁶⁹ PEREIRA, Edgard. *O olhar descentrado de Eça*. In: Os Centenários – Eça, Freyre, Nobre. SCARPELLI, Marli F. & OLIVEIRA, Paulo M. (orgs.) Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2001. pp. 63-73.

3.2 O riso: arma do céptico contra o dogmatismo

A exemplo da ironia, o riso também mereceu a atenção da perspicaz pena de Eça durante toda a sua vida. No já mencionado artigo *A Decadência do Riso*, publicado em 1891, o escritor já traçava as variáveis da equação civilização e ciência = melancolia, natureza e incultura = felicidade. Como ele mesmo sentenciava: “Eu penso que o riso acabou – porque a humanidade entristeceu. E entristeceu – por causa da sua imensa civilização”¹⁷⁰. O homem moderno, por isonomia, era um triste, entregue a complicadas forças que era incapaz de compreender (“O homem de acção e de pensamento, hoje, está implacavelmente votado à melancolia”). O diagnóstico: sair da seriedade do laboratório e reentrar na simplicidade da natureza. Para ele, “o único homem sobre a Terra que ainda solta a feliz risada primitiva é o negro, na África”¹⁷¹. Contudo, Eça sabia que voltar ao primitivismo das regiões ainda “incivilizadas” do globo era impossível. Sabia que o processo histórico era irreversível. Parecia anteciper, assim, as linhas gerais que mais tarde desenvolveria sem o risco de incorrer em maniqueísmos no romance *A Cidade e as Serras*...

Uma das facetas do irónico, o riso também desempenha uma função primordial no estabelecimento dessa contraposição¹⁷². Em vários trechos Eça utiliza-se da tensão entre o absoluto e o relativo, o raro e o banal, para criar um efeito cómico e, por assim dizer, relativizar os pontos de vista em questão¹⁷³. Outrossim, o contraste entre o sério e

¹⁷⁰ QUEIRÓS, op. cit., p. 165.

¹⁷¹ No entanto, Eça já se debruçava sobre o problema do riso quase quinze anos antes. É o que atesta a carta a Joaquim de Araújo, datada de 25 de Fevereiro de 1878: “O riso é a mais antiga e ainda a mais terrível forma de crítica”. Idem, p. 1750.

¹⁷² Na Antiguidade, o riso, e com ele a paródia, foi uma poderosa arma contra o dogmatismo. Discípulo de Pirro, Tímon de Fliunte, por exemplo, utilizou-se da sátira para ridicularizar os filósofos tidos por dogmáticos. É considerado o primeiro sistematizador e fixador por escrito das linhas gerais do pirronismo – até então uma sabedoria existencial. Viveu em Élis, no Helesponto, em Tebas e Atenas, onde faleceu aos noventa anos de idade. Diógenes Laércio relata que foi “um pensador perspicaz, além de manejar habilmente o escárnio” (IX, 113). Alguns doxógrafos defendem que não deixou nenhum sucessor; outros, que sua escola estendeu-se até à empírica, da qual foi Sexto Empírico o seu maior expoente. “Na polémica que empreendeu contra os ‘dogmáticos’, Tímon utilizou, em lugar das armas lógico-dialécticas, outras mais concretas como a sátira e a derrisão, explorando uma veia poética da qual era dotado (e, talvez, uma habilidade adquirida nos anos da juventude, vivendo como bailarino de um grupo de saltimbancos, cuja profissão era fazer rir). Nasceram assim os *Silli* (a sua obra mais lida e admirada da Antiguidade), composições poéticas nas quais a sátira dos filósofos dogmáticos era buscada, não só com tiradas irónicas e ásperas, mas também com saborosas paródias de versos homéricos” (REALE, op. cit., p. 417).

¹⁷³ O céptico Agripa manifestou-se quanto à categoria (*tropos*) do relativismo da seguinte maneira: “O modo referente à relatividade diz que nada pode ser apreendido em si mesmo e por si mesmo, mas

o cómico, o grave e o grotesco, impõe ao leitor a sensação de que toda tentativa de asseverar algo sobre a verdade das coisas é infrutífera, porquanto se fala, não da verdade, mas de suas múltiplas e variadas interpretações¹⁷⁴. Tal contraste é atingido através de uma inversão (peripécia), ou quebra repentina, na ordem do discurso, geralmente uma interlocução em que se invocam rebuscadas teorias, acepções metafísicas ou meros pensamentos avulsos, para nela introjectar algum desejo ou tendência pessoal – geralmente de cariz fisiológico – a título de mérito amiúde, mas sempre em tom de fastio¹⁷⁵. Afirmar Georges Minois:

*É todo o problema dos limites da condição humana, da tensão entre o finito e o infinito. Essa tensão é fonte de grotesco e de situações ridículas, até mesmo burlescas, poderíamos dizer, pela permanente defasagem entre o nobre e o trivial*¹⁷⁶.

Com a ironia e o humor, contudo, Eça não relativiza apenas os diversos pontos de vista expostos no decurso da narrativa. Procede também a uma curiosa equivalência entre as variadas formas de apreensão do real, reduzindo ao mesmo nível de interlocução, assim, teoria e doutrina, conceito e crença, ideia e fé¹⁷⁷.

Há, todavia, outra modalidade de uso da ironia. Ela diz respeito aos costumes ou à vivência e interação das personagens entre si e o meio. E o decurso da história está

somente em relação a outra coisa. Daí resulta que nada pode ser conhecido” (LAÉRCIO, op. cit., IX, 89). Cf. também EMPÍRICO, I, 167.

¹⁷⁴ “O século XIX utiliza o riso para inverter os ídolos. (...) Então, não é mais a filosofia que se apodera do riso, é o riso que se torna uma filosofia. Na primeira metade do século, o mundo interpretado pelo riso é a visão do grotesco romântico; na segunda metade do século, é a visão do absurdo derrisório” (Ibid., p. 528). Eis o que alguns especialistas assinalam como “a visão carnavalesca do mundo”.

¹⁷⁵ “E, na fadiga das duas horas de égua e calor desde Guiães, irreverentemente adormecia sobre o divino Bucolista (...)!” (CS, p. 158). “Assim discursava o meu amigo no nocturno silêncio de Tormes. Creio que ainda estabeleceu sobre o Pessimismo outras coisas joviais, profundas ou elegantes; – mas eu adormecera, beatificamente envolto em Optimismo e Doçura” (CS, p. 168).

¹⁷⁶ MINOIS, Georges. *História do Riso e do Escárnio*. Trad. Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p. 530.

¹⁷⁷ “– Sim, com efeito, a Cidade... É talvez uma ilusão perversa!” (CS, p. 91). “Arrebatava então o seu ‘Ecclesiastes’, o seu Schopenhauer, e, estendido no sofá, saboreava voluptuosamente a concordância da Doutrina e da Experiência” (CS, p. 110). “– Aqui tens tu, Zé Fernandes – começou Jacinto, encostado à janela do mirante – a teoria que me governa, bem comprovada” (CS, p. 18). “Oh bem-aventurado Príncipe! Conservara ele o agudo poder de arrancar teorias a uma espiga de milho ainda verde, e por uma clemência de Deus, que fizera reflorir o tronco seco, recuperara o dom divino de rir com as facécias de Sancho!” (CS, p. 168).

cravejado de situações cómicas em que as acções das personagens resultam em peripécias e em efeitos opostos ao desejado. É o que mostra a passagem, outrora citada, da “acareação” do narrador com o complexo maquinário do 202¹⁷⁸; do tédio e do crescente definhamento de Jacinto em meio à exuberância e ao florescimento da “flor de Civilização”¹⁷⁹; do peixe do Grão-Duque¹⁸⁰; do jorro insurrecto de água que inunda a mansão¹⁸¹; enfim, da insubordinação do fonógrafo no conto *Civilização*¹⁸².

O ambiente parisino também cumpre o seu papel. Ele atrai Zé Fernandes com os seus encantos e as suas promessas de felicidade; contudo, o seu acúmulo e a efemeridade dos seus tipos parecem repugná-lo fortemente¹⁸³. O mesmo estado de espírito apossava-o em Tormes, lançando-o por vezes à apologia da urbanidade, quando anseia nostalgicamente pelo conforto que só a vida citadina pode oferecer¹⁸⁴.

¹⁷⁸ “Examinei curiosamente, sobre a sua imensa mesa de trabalho, uma estranha e miúda legião de instrumentozinhos de níquel, de aço, de cobre, de ferro, com gumes, com argolas, com tenazes, com ganchos, com dentes, expressivos todos, de utilidades misteriosas. Tomei um que tentei manejar — e logo uma ponta malévola me picou um dedo. Nesse instante rompeu de outro canto um «tic-tic-tic» açodado, quase ansioso” (CS, p. 28).

¹⁷⁹ “O meu solícito amigo, remexendo o café com o pau da canela, rebuscava através da numerosa Civilização da Cidade uma ocupação que me encantasse. Mas apenas sugeria uma exposição, ou uma conferência, ou monumentos, ou passeios, logo encolhia os ombros desconsolados: - Por fim nem vale a pena, é uma seca!” (CS, p. 40).

¹⁸⁰ “Dornan pulou na cadeira: - Fogo? - Não, não era fogo. Fora o elevador dos pratos que inesperadamente, ao subir o peixe de S. Alteza, se desarranjara, e não se movia encalhado! O Grão duque arremessou o guardanapo. Toda a sua polidez estalava como um esmalte mal posto: - Essa é forte!... Pois um peixe que me deu tanto trabalho! Para que estamos nós aqui então a cear? Que estupidez! E por que o não trouxeram à mão, simplesmente? Encalhado...” (CS, p. 68).

¹⁸¹ “Uma névoa densa de vapor quente abafou as luzes – e, perdidos nela, sentíamos, por entre os gritos do escudeiro e do Grilo, o jorro devastador batendo os muros, esparrinhando uma chuva que escaldava” (CS, p. 45).

¹⁸² “Mas, inábil ou brusco, certamente desconcertou alguma mola vital - porque de repente o fonógrafo começa a redizer, sem descontinuação, interminavelmente, com uma sonoridade cada vez mais rotunda, a sentença o conselheiro: - ‘Quem não admirará os progressos deste século?’ Debalde Jacinto, pálido, com os dedos trémulos, torturava o aparelho. A exclamação recomeçava, rolava, oracular e majestosa: - ‘Quem não admirará os progressos deste século?’ Enervados, retirámos para uma sala distante, pesadamente revestida de panos de Arrás. Em vão! A voz de Pinto Porto lá estava, entre os panos de Arrás, implacável e rotunda: - ‘Quem não admirará os progressos deste século?’” (C, pp. 227-8)

¹⁸³ “E eu atirei, para um montão de lixo, ao canto do pátio, aquele pútrido rebotalho da Civilização. E montei. Mas ao dobrar para o caminho empinado da Serra, ainda me voltei, para gritar adeus ao Pimenta, de quem me esquecera. O digno chefe, debruçado sobre o monturo, apanhava, sacudia, recolhia com amor aquelas belas estampas, que chegavam de Paris, contavam as delícias de Paris, derramavam através do mundo a sedução de Paris”. (CS, p. 253).

¹⁸⁴ “E necessitava correr, reentrar na Cidade, mergulhar nas ondas lustrais da Civilização, para largar nelas a crosta vegetativa, ressurgir reumanizado...” (CS, p. 21).

A ironia com que o narrador-personagem abarca tudo o que vê parece alçá-lo a um constante clima de indefinição e afasia, já abordado nos capítulos anteriores, em que uma visão é constantemente confrontada, ou antes sugerida, provocando assim uma equivalência entre as diversas perspectivas, com vistas ao seu posterior abandono, para supostamente se atingir a tão propalada serenidade de espírito, através de um não-falar sobre uma putativa natureza das coisas. A aparente síntese, apregoadada por muitos intérpretes, entre a trivial contradição cidade *versus* serras, é, na verdade, um artilho do espírito aguçado de Eça, cuja ironia “apossa-se de um tema, informa-o dialecticamente, percorre-o curiosamente e abandona-o finalmente por outro. Lança o seu facho luminoso sobre o mundo, indiferente ao que ilumina e apenas preocupada consigo”¹⁸⁵. A solução encontrada através desse anátema pela ironia seria, como vimos, a indiferença e a aquiescência, perante a mutabilidade e a efemeridade de um mundo em ocaso, a um modo de vida mais frugal, mais afeito às tradições e aos costumes de um determinado contexto que, no texto de *A Cidade e as Serras*, diz muito mais respeito às origens de ambos os personagens centrais nas veredas da velha quinta de Torges/Tormes, do que ao atulhamento de informações e à sucata do Jasmineiro/202.

Mas tudo não passa de sugestão, jamais afirmação ou negação peremptória. A constante suspensão do juízo sobre a realidade das coisas não permite ao leitor conclusões acabadas ou uma última palavra sobre o que aprecia. A própria linguagem aplicada por Zé Fernandes é prova suficiente desse estado de afasia, ou do não-dogmatizar¹⁸⁶, que constitui a postura céptica. O reiterado uso de expressões vagas, que estabelecem relações de comparação e reminiscência, reforça essa movediça e instável posição¹⁸⁷. Isso porque, como já aventado, Zé Fernandes, cômico da impossibilidade de

¹⁸⁵ SACRAMENTO, op. cit., pp. 229-30.

¹⁸⁶ “Não definir coisa alguma, ou antes não aderir a opinião alguma” (LAÉRCIO, op. cit., IX, 76). Sobre esse aspecto, cf. EMPÍRICO, I, 192.

¹⁸⁷ “Então, no compartimento solitário, bocejei, com uma estranha sensação de monotonia, de saciedade, como cercado já de gentes muito vistas, com histórias muito sabidas, que murmuravam coisas muito ditas, através dos sorrisos muito estafados” (CS, p. 241). Ainda: “E foi na sala, como se realmente entrasse um príncipe, desses países do Norte onde os príncipes são magníficos, muito distantes dos homens, e aterram. Um silêncio, como se o tecto de carvalho descesse, nos esmagasse: e todos os olhos se enristaram contra o meu desgraçado Jacinto, como numa caçada hindu, quando à orla da floresta surge o tigre real” (CS, p. 213). Por fim, “aninhada numa cadeira de bambu lacada de branco, entre almofadas aromatizadas de verbena da Índia, com um romance pousado no regaço, ela esperava o seu amigo, numa certa indolência passiva e mansa que me lembrava sempre o Oriente e um harém. Mas, pelas frescas sedinhas Pompadour, parecia também uma marquesinha de Versalhes cansada do Grande Século; ou então, com brocados sombrios e largos cintos cravejados, era como uma veneziana, preparada para um doge” (CS, p. 101).

uma teoria decisiva sobre o real, se deixa orientar pelo único guia que, em guisa de direcção, ainda resta: o fenómeno; em outras palavras, os sentidos¹⁸⁸.

Pode-se concluir que Zé Fernandes nega a possibilidade de afirmações contundentes, denunciando a sua incapacidade de identificar o real com a sua interpretação, o parecer com o ser. Tal é o princípio filosófico que se pode inferir do uso obsessivo de comparações (aproximadamente 240 exemplos) sugeridas pelas conjunções como e como se e suas equivalentes: à maneira de, lembrar, e outras locuções introduzidas por conjunções (mas, ou) que assinalam a possibilidade de outras perspectivas sobre o real¹⁸⁹.

Contudo, para o céptico, os sentidos tão-pouco são credíveis na definição de um critério de verdade. Eles amiúde induzem ao erro, como os *tropoi* e Enesidemo e Agripa o demonstram. Da mesma forma, o cepticismo clássico não constitui um voto de total desconfiança na razão. Antes, ela reafirma que é pela razão que se pode conhecer, se se é possível conhecer algo, e é o instrumento de que o homem dispõe para tactear a realidade externa. Zé Fernandes não denega a função da razão no processo de busca do critério¹⁹⁰. O que ocorre é que, no texto, ela sempre desemboca no paradoxo e na indefinição.

Como bom ironista, Eça sabe muito bem que a ironia, esse fogo prometeico manuseado apenas pelos mortais, constitui uma consciência de cisão. Consciência que, bem ao gosto céptico, provém de uma profunda sabedoria de que relata Muecke:

¹⁸⁸ É imensurável o papel que o fenómeno desempenha na “filosofia” céptica. Sobre ele, Diógenes Laércio discorre: “‘Admitimos o fenómeno’ – dizem os cépticos – ‘sem admitirmos que ele é o que aparenta ser. Percebemos que o fogo queima, porém suspendemos o juízo quando se trata de saber se queimar é da natureza do fogo’ (IX, 104). E ainda: “Tímon diz: ‘Mas a aparência é onipotente, onde quer que ela se mostre’” (Ibid., 105). Sexto Empírico assim afirma: “Aqueles que dizem que os cépticos invalidam os fenómenos parecem-me a mim que são desconhecedores do que entre nós se diz. Com efeito, nós não deitamos abaixo as coisas que, segundo uma imagem sensível e sem mediar nossa vontade, nos induzem ao assentimento, como já dissemos. E isso precisamente são os fenómenos”. (I, 19).

¹⁸⁹ SOUSA, Frank F. *O Segredo de Eça. Ideologia e ambiguidade em ‘A Cidade e as Serras’*. Lisboa: Cosmos, 1996. p. 87. Assevera ainda: “O que se vem a constatar nomeadamente através da repetição do uso de expressões como decerto, creio que, parece-me, etc., é que a linguagem de Zé Fernandes insinua sempre outras perspectivas possíveis sobre o real, eliminando uma postura dogmática e monolítica, traindo a sua consciência por uma impossibilidade de atingir certezas” (idem).

¹⁹⁰ “Nós, desgraçados, não podemos suprimir o pensamento, mas certamente o podemos disciplinar e impedir que ele se estonteie e se esfalfe, como na fornalha das cidades, ideando gozos que nunca se realizam, aspirando a certezas que nunca se atingem!” (CS, p. 166).

A situação básica metafisicamente irónica do homem é que ele é um ser finito que luta para compreender uma realidade infinita, portanto incompreensível. (...) A natureza não é um ser, mas um tornar-se, um 'caos infinitamente fervilhante', um processo dialéctico de contínua criação e des-criação. O homem, sendo quase a única dessas formas criadas, que logo serão des-criadas, deve reconhecer que não pode adquirir qualquer poder intelectual ou experimental permanente sobre o todo. Não obstante, ele é impelido ou, como se diz agora, 'programado' para compreender o mundo, para reduzi-lo à ordem e coerência, mas qualquer expressão de seu entendimento será inevitavelmente limitada, não só porque ele próprio é finito, mas também porque pensamento e linguagem são inerentemente sistemáticos e 'fixativos', enquanto que a natureza é inerentemente elusiva e proteica¹⁹¹.

Sabe, sobretudo, que “o traço básico de toda ironia é um contraste entre uma realidade e uma aparência”¹⁹². Eis a dicotomia irónica e céptica a que se vêm imersos Jacinto e Zé Fernandes e da qual extraem, por sua vez, a sua consciência cindida, as suas hesitações, o seu próprio ser-no-mundo.

Jacinto e Zé Fernandes são, por assim dizer, representantes da própria diferença entre o *alazon* e o *eíron*¹⁹³. Mas Zé Fernandes, ao contrário do que possa parecer, não encontra a síntese dialéctica que Jacinto enfim conquista no ambiente aparentemente paradisíaco das serras¹⁹⁴. Do início ao fim do romance, essa curiosa personagem, ávida pela verdade, não goza da paz de espírito que constitui a ataraxia. É o que sempre deseja, perante a mutabilidade de um universo em crise, mas não logra pôr termo à sua inquietação. Ou, pelo menos, ao seu rígido julgamento. Nada o parece satisfazer: nem a

¹⁹¹ MUECKE, op. cit., p. 39.

¹⁹² Haakon Chevalier, *The ironic temper*. New York: 1932, p. 42. Citado por MUECKE, op. cit., p. 52.

¹⁹³ Sobre cada modalidade, Muecke afirma: “A alazonia varia amplamente em vários aspectos. O alazon pode ser totalmente irreflexivo, ou atrevidamente confiante; ou pode ser infinitamente circunspecto, vendo toda cilada menos aquela em que ele cai. (...) A situação é diferente com a ironia instrumental. Aqui, em vez de um alazon realmente inconsciente de que sua linguagem ou comportamento num determinado contexto está incongruentemente em desacordo com a situação tal como a vê o observador, temos um ironista afirmando inconsciência” (Idem, pp. 56-7).

¹⁹⁴ “Mas onde eu reconheci que definitivamente um perfeito e ditoso equilíbrio se estabelecera na alma do meu Príncipe, foi quando ele, já sabido daquele primeiro e ardente fanatismo da Simplicidade — entreabriu a porta de Tormes à Civilização” (CS, p. 236).

Cidade, nem as Serras; a tese e a antítese não se concretizam em síntese pacificadora; pelo contrário, perpetuam-se no seu entendimento, porquanto detentoras do mesmo peso de verosimilhança. Em suma, a sua curiosidade não se sacia, pois parece nunca deixar os primeiros estádios do processo céptico – a investigação (*zêtesis*), a equipolência e a suspensão do juízo (*epoché*). Zé Fernandes é o subproduto da Modernidade – ele vive visceralmente a cisão verificada entre ser e conhecer, instaurada pela ruptura com a metafísica socrático-platónica, vista por Nietzsche como a história do “platonismo-niilismo” na civilização ocidental.

3.3 A ironia a serviço de um cepticismo “esclarecido”

O conceito de ironia – a exemplo de tantos outros como o próprio niilismo – experimentou, nas palavras de Muecke, “um crescimento quase canceroso a partir dos anos de 1790”¹⁹⁵. Passando pela ironia de persuasão (as primeiras elaborações de Aristóteles, Cícero e Quintiliano), através da revolução de significado operada pelo Romantismo alemão do século XIX, em que despontaram os nomes dos irmãos Friedrich e August Schlegel, bem como o de Karl Solger, até chegar a Sören Kierkegaard, a ironia foi reforçada como resultado de um processo dialético e de uma dualidade aberta, enfim, como “forma do paradoxo”, “*conditio sine qua non* da ironia, sua alma, sua fonte, seu princípio”¹⁹⁶.

*A ironia [romântica] é a única dissimulação involuntária e, ainda assim, totalmente deliberada (...). Origina-se da união entre o savoir vivre e o espírito científico, da conjunção de uma filosofia perfeitamente instintiva com uma perfeitamente consciente. Contém e desperta um sentimento de indissolúvel antagonismo entre o absoluto e o relativo, entre a impossibilidade e a necessidade de comunicação completa*¹⁹⁷.

Eça, pelo que se percebe na leitura do romance, definitivamente se embebeu dessa perspectiva dicotômica da realidade. Com efeito, as duas grandes alegorias da obra, Cidade e Serras – grafadas em maiúscula alegorizante – muito provavelmente demarquem esse contraste fundamental, ele mesmo instaurador da história das ideias no Ocidente, “entre aparência e realidade”¹⁹⁸. Talvez por isso, pela escolha de contrapor “o que aparece com o que se pensa”¹⁹⁹, a sua tese e antítese, abordando não tanto a sua irremediável contradição, mas antes a sua irrefreável contraposição, que Eça tenha

¹⁹⁵ MUECKE, op. cit., p. 51.

¹⁹⁶ Ibid., p. 40.

¹⁹⁷ Ibid., p. 41.

¹⁹⁸ Ibid., p. 63.

¹⁹⁹ EMPÍRICO, I, 8.

chamado a sua composição de *nouvelle phantaisiste*²⁰⁰, em referência ao período combativo e dogmático da sua mocidade, que caracterizaria a fase “realista” da sua produção literária²⁰¹. O que se sobressairá doravante é a subtil capacidade de interpretar o mundo tal como ele se apresenta, compreendê-lo nas suas ambiguidades, sem se deixar exasperar pelo desejo de querer transformá-lo. Em suma, é o manto diáfano da fantasia sobre a crua nudez da verdade.

“Quanto mais polemicamente desenvolvido for um indivíduo, tanto mais ironia ele também encontrará na natureza”, asseverou Kierkegaard²⁰². Com *A Cidade e as Serras*, Eça atinge a sua maturidade, e maioridade, irónica. Apropria-se do seu estilo e apercebe-se como um ironista total. Em outras palavras, tudo o que vê e toca se converte em ironia, uma vez que “ver alguma coisa irónica na vida é apresentá-la a alguém como irónica”²⁰³. Não se trata mais de uma mera técnica persuasiva, filha pródiga da retórica; mas de um autêntico modo de vida. Assim, “quem quer que tenha a ironia indispensável, tem-na durante todo o dia”; não é irónico de tempos em tempos, ou nesta ou naquela direcção, mas considera a totalidade da existência *sub specie ironiae* e nunca é irónico para ser admirado como um ironista”²⁰⁴.

Através do avanço do estágio propriamente estético para o ético, do dogmatismo à adoxia (quase) imparcial, Eça possui plena consciência de que somente a ironia pode abarcar, ainda que insatisfatoriamente, a totalidade. Tentar restringir a vida ou a natureza, dissecando-a analiticamente nos seus elementos fundamentais, para neles enxergar e cancelar apenas o seu juízo, é não fazer jus ao mister do próprio artista. Pode-se mesmo afirmar, com alguma indulgência, que todo o processo literário do autor

²⁰⁰ “Si vous êtes d’accord nous pourrions faire l’essai – et pendant même le travail d’épreuves de *Fradique et Ramires*, mettre en main le premier de ces petits ‘machins’, une *nouvelle phantaisiste* qui s’appelle *A Cidade e as Serras*” (Carta ao editor Mathieu Lugan, 18 de Novembro de 1893. In: *Obra Completa*. Vol. IV, p. 887.).

²⁰¹ “António Candido chama de enredo latente esses elementos implícitos que impulsionam a narrativa e que talvez possam ser vistos, mais uma vez, como a reprodução da realidade através de um filtro fantasista e ilusório – ou pelo menos não-realista – criador de uma ‘ilusão de real’, que é entretanto fundamental para o desenvolvimento da narrativa e para a construção da Arte”. DUARTE, Lélia Parreira. *Realismo e “ilusão do real”: ambiguidade e ironia em Eça de Queirós*. In: Os Centenários – Eça, Freyre, Nobre. SCARPELLI, Marli F. & OLIVEIRA, Paulo M. (orgs.) Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2001. p. 193.

²⁰² KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Ed. Vozes: Petrópolis, 1991. p. 281.

²⁰³ MUECKE, op. cit., p. 61.

²⁰⁴ Ibid., p. 46.

consistiu numa epopeia rumo à delimitação da verdadeira função do intelectual na sociedade.

O artista assim não tem de ser apenas o grande captador da realidade empírica e material, à luz de uma predeterminada *Weltanschauung*, mas, sobretudo, tem o dever de auscultar os seus caracteres por dentro, compreendendo-os nas suas motivações, contrastes e anseios. E, qual chapa fotográfica, apreender esse carácter indissociável do paradoxo vital, em que os seus viventes são “contradições animadas, absurdidades postas em acção”²⁰⁵. Em suma, o princípio da arte é captar a única coisa que subsiste, observável, ao impiedoso caos da natureza: o já mencionado contraste entre aparência e realidade.

O verdadeiro esteta, portanto, funde-se à natureza. Passa a ser, conjuntamente e à maneira dela, um processo dialéctico vivo, pulsátil, experimentando o mesmo processo de criação e dissociação que lhe é ínsito. Ser-lhe-á deletéria qualquer redução ou apropriação indevida. Côncio disso, como as criaturas forjadas pela natureza, o artista – no caso, o escritor – cria os seus seres da forma mesma como se apresentam ao leitor: ambíguos, hesitantes, esfíngicos. Ele incita o leitor a tentar compreendê-los, não decifrando outra coisa senão a sua transitoriedade e fugacidade.

*A maioria das Ironias Observáveis chega até nós já prontas, já observadas por alguém mais e apresentadas totalmente formadas no drama, na ficção, no filme, nas pinturas e desenhos, nos provérbios e ditos, de tal modo que o papel do público ou leitor é muito menos activo do que o do leitor desafiado para um jogo de interpretação por um Ironista Instrumental*²⁰⁶.

Contudo, eis a mensagem aparente, porque irónica. A despeito desse não-falar sobre a natureza das coisas, Eça ainda tem algo a dizer. Sua escrita cumpre um papel mais epidérmico, pedagógico e catártico, se assim se preferir. Uma azáfama, diga-se de passagem, bem ao gosto céptico.

²⁰⁵ Amiel, *Journal Intime*, 15 de Novembro de 1876. Citado por MUECKE, op. cit., p. 47.

²⁰⁶ Ibid., p. 61.

Com efeito, já na viragem do século II d.C., Sexto Empírico ocupava-se da questão sobre a possibilidade de se considerar o pirronismo um “sistema” e, portanto, passível de transmissão e ensino.

Pois se alguém diz que ‘um sistema é a inclinação a muitos dogmas que têm conexão entre si e com os fenómenos’ e chama dogma ao assentimento a uma coisa não-evidente, então diremos que não tem sistema. Mas se alguém afirma que um sistema é uma orientação que obedece a certo tipo de raciocínio acorde com o manifesto, e na hipótese de que esse raciocínio nos ensine como é possível imaginar correctamente a vida – tomando-se o ‘correctamente’ não só quanto à virtude, mas num sentido mais amplo – e que se oriente à capacidade de suspender o juízo: então, sim, dizemos que tem um sistema²⁰⁷.

Séculos depois, na Renascença, Michel de Montaigne – uma das grandes influências lítero-filosóficas de Eça – voltava ao assunto de forma categórica. No seu ensaio *Sobre a educação das crianças*, o filósofo francês aplica o que a posteridade convencionou chamar de “cepticismo esclarecido”, ou seja, uma forma mitigada do cepticismo que obsta à radicalidade fundada pelo discurso pirrónico. A sua ênfase é dada propriamente à formação cognitiva e ao desenvolvimento da capacidade crítica. Em suma, o aprimoramento da faculdade de julgar, não propriamente a sua suspensão, passa a ser agora a sua finalidade precípua²⁰⁸.

Montaigne deixa assim explícito que a suspensão do juízo não é necessária para se alcançar a felicidade. Pelo contrário: o cognoscente poderia dar o seu assenso a um dado conjunto de ideias, e portanto dogmatizar, desde que se convencesse, após uma acurada investigação e análise das várias perspectivas em questão, daquela que se lhe aparentasse a mais adequada e verosímil²⁰⁹.

Uma educação mais ampla e universalista, calcada no exercício da autonomia intelectual, desempenharia um papel fundamental na construção da subjectividade, ao

²⁰⁷ EMPÍRICO, I, 19-20.

²⁰⁸ Diz Montaigne: “Viso aqui apenas a revelar a mim mesmo, que porventura amanhã serei outro, se uma nova aprendizagem mudar-me” (I, 26, pp. 221-2).

²⁰⁹ “Que lhe proponham essa diversidade de opiniões; ele escolherá se puder; se não, permanecerá em dúvida. Seguros e convictos, há apenas os loucos” (ibid., p. 226).

passo que o eruditismo perderia espaço no processo de educação do indivíduo. Basear-se numa autoridade extrínseca, avalia Montaigne, não constitui efígie de originalidade de pensamento: o erudito não pensa senão ideias alheias²¹⁰. O verdadeiro sujeito do conhecimento detém as rédeas do seu entendimento; somente ele, e não uma autoridade heterónoma, pode julgar com liberdade o que melhor lhe aprouver²¹¹. Qualquer forma de pedagogia deve ter o equânime exercício da racionalidade como princípio, o livre pensamento como fim.

Essa pedagogia de Montaigne pode ser chamada de forma de cepticismo esclarecido, ainda que não vise à suspensão do juízo. A pretensão de impor a suspensão do juízo seria, talvez, uma forma dogmática de cepticismo. (...) Uma concepção céptica esclarecida, portanto, é aquela que propõe desenvolver nossa capacidade de julgamento e uma suspensão temporária do juízo é o melhor caminho para isso. (...) O uso do cepticismo na educação, portanto, deve conduzir a um privilégio do entendimento, ou da razão, em oposição ao uso da memória, à mera adopção de uma 'opinião dita verdadeira' ou, mesmo, à própria suspensão do juízo²¹².

É possível asseverar o mesmo estado de coisas sobre o objecto deste estudo. Eça não tenciona fazer uma apologia do cepticismo, visto ser, acima de tudo, um literato, não um filósofo; não pretende doutrinar, significando com isso a adesão temporã a uma corrente de pensamento para daí interpretar o mundo. Entretanto, isso não quer dizer que não queira passar alguma mensagem, ainda que alegórica, ao leitor. As suas principais personagens, no romance e no conto, são na verdade um esforço para abarcar a completude da experiência humana. As suas trajectórias, oscilantes entre os paradoxais ambientes citadino e serrano, são o espelho do périplo do homem na História, uma história das ideias. A vida escolhida por ambos diz respeito unicamente

²¹⁰ “Saber de cor não é saber: é conservar o que foi entregue à guarda da memória” (ibid., p. 228).

²¹¹ “Gostaria que ele [preceptor] corrigisse esse ponto, e que já desde o início, dependendo do alcance da alma que tiver nas mãos, começasse a colocá-la na parada [pista onde são expostos os cavalos à venda], fazendo-a experimentar as coisas, escolhê-las e discernir por si mesma; às vezes abrindo-lhe caminho, às vezes deixando-a abri-lo” (ibid., p. 224). “Sua educação, seu trabalho, seu estudo visam tão-somente formá-lo” (ibid., p. 227).

²¹² SMITH, Plínio Junqueira. *Sobre o ceticismo de Montaigne*. In: Grandes nomes da história intelectual. Marcos Antônio Lopes (org.). São Paulo: Contexto, 2003. pp. 227-228.

ao seu percurso existencial: o ingénuo e precipitado Jacinto, cuja personalidade se apraz e se legitima sempre que dogmatiza, saltita entre as mais diversas ideologias no decurso de toda a obra, cego todavia em relação à sua volubilidade e idiotia; contudo, acaba por viver melhor, porque se colocou à prova e experimentou a complexidade e o inevitável paradoxo da vida. É assim que, em seu solar de Tormes, Jacinto tornara-se, enfim, num crítico mais alegre e preparado para os insondáveis escaninhos do real²¹³.

Zé Fernandes, por seu turno, o grande ironista, como Eça, desconfia de tudo, ri de tudo, às vezes também chora, mas observa tudo atentamente, aprecia e valora, sem necessariamente aquiescer. A dúvida é a sua força-motriz. Com ela, trespassa a trama, deixando-se guiar pela imediatez das suas impressões, a vagar pelos escombros do 202 e pela vida anónima de Tormes²¹⁴. É o que afirma, por exemplo, Maria de Santa Cruz Cardoso:

*Esse cepticismo é saudável, dando a entender que a alegria, o riso, são as coisas mais sérias da vida. Cepticismo realista que duvida sempre, implicitamente: ironizando a ilusão do supercivilizado quase tanto quanto ironiza o entusiasmo com que Jacinto acaba por aceitar a nova experiência. Realista (e não me refiro agora à sua 'escola'), o texto esquivava-se. O Narrador, apontando e disfarçando, distancia-se de Jacinto, da supercivilização e de Torges, e afasta-se também do leitor, fazendo-lhe sinais de cumplicidade – para que também ele, encolhendo os ombros, meditativo, se afaste de Jacinto, da supercivilização e do iniciado liberalismo romântico de Torges... para se preocupar com a 'má-fé' de um texto literário que nunca o deixa gozar plenamente a euforia da serra, nem o acabrunha com a disfórica visão da cidade*²¹⁵.

²¹³ “E na verdade me parecia que, por aqueles caminhos, através da Natureza campestre e mansa, – o meu Príncipe, atrigueirado nas soalheiras e nos ventos da serra, a minha prima Joaninha, tão doce e risonha mãe, os dois primeiros representantes da sua abençoada tribo, e eu (...) seguramente subíamos – para o Castelo da Grã-Ventura!” (CS, p. 253).

²¹⁴ Pode-se até mesmo traçar um paralelo de Zé Fernandes com a figura do Judeu vicentino: desterrado, condenado por forças que o transcendem a rumar sem destino. É uma vítima de seu próprio criticismo. Sua autocensura sobre a (falta de) compreensão das coisas dá o mote para o seu intermitente anátema da cidade (“E recolhia enjoado com tanto relento de alcova, vagamente dispéptico com os molhos de pomada do jantar, sobretudo descontente comigo, por me não divertir, não compreender a Cidade, e errar através dela e da sua Civilização Superior, com a reserva ridícula de um Censor, de um Catão austero” CS, p. 252);

²¹⁵ CARDOSO, Maria de Santa Cruz. *O numerável mundo novo: alguns aspectos do conto Civilização, de Eça de Queiroz*. Lisboa: Revista da Faculdade de Letras, 1987. p. 147.

Contrariando as expectativas, é nesse mundo, cada vez mais fragmentário e cindido, que consagrou o $\tilde{\eta}\theta o\varsigma$ da Modernidade, que Zé Fernandes encontra toda a sua fonte de orgulho, o seu ser-no-mundo. E o leitor, o seu equilíbrio com a obra, através da ironia.

A aceitação tranquila de que não há soluções absolutas ou, sequer, certezas seguras, existindo no lugar destas, apenas e sobretudo, interrogações. Por outras palavras, as soluções que se procuram – e eventualmente se encontram –, situam-se muito para além de uma mera busca de certezas.

À guisa de conclusão

A obra de Eça comporta-se, *lato sensu*, como um catalisador da sua época; em particular, como um decantador de ideias do período com que dialoga – o fim do século XIX. Não se trata de um irreflexo reflexo do espírito do seu tempo. Ela apresenta e representa, do início ao fim, um critério, um fio condutor que lhe dá significado e de onde haure a sua actualidade. Ela insere-se no hiato constituidor da alma humana, no lapso definidor da existência: a dicotomia entre campo e cidade, alma e corpo, ser e conhecer, natureza e cultura, razão e sensação, civilização e barbárie, vida e espírito, enfim, liberdade e igualdade. Mas a sua maior contribuição reside em questionar o alcance, esgarçar os limites dessa antítese. *A Cidade e as Serras* constituem o ápice de um longo e árduo percurso de maturação. Um caminho trilhado de fora para dentro, fruto de uma sempre crescente desconfiança. Desconfiança sobre a “óbvia” conformação das coisas, sobre a vigência incontestada (porque incontestada) do *status quo*. É nesse sentido que o estádio “vencidista” do último Eça deva ser talvez entendido. Porque subversivo, traslada a militância realista-proudhoniana – característica da primeira fase do autor – para os meandros ignotos da realidade interior. Com efeito, os seus protagonistas, Jacinto e Zé Fernandes, transitam nesse *locus* privilegiado da condição humana; prófugos da essência, eles percorrem no seu périplo os labirintos da alma, desempoam os escaninhos do ser, numa epopeia da subjectividade rumo à consciência da inconsistência de valores (apanágio do ambiente finissecular). A história cronológica serve apenas como pano de fundo de um projecto maior: perscrutar o abismo infindo e rico do problema da própria existência. Afinal, quem ousaria afirmar que o supercivilizado Jacinto não é na verdade uma reformulação da pacovice de Zé Fernandes? Quanto da questionável incultura deste não se reveste do eruditismo daquele? Em suma, quanto de barbárie não reside nos clamores de civilização?

Dessa forma, não é possível lançar um olhar assaz inteligente sobre a obra senão de forma alegórica. Não há mais searas para certezas apodícticas; nem verdades absolutas; tão-pouco literalidades ululantes. O símbolo, talvez a mais importante insígnia do real, digladia constantemente com o conceito; sugere, sem arbitrar; insinua, sem sentenciar; propõe, sem ordenar. Mas mito e conceito não constituíriam, por seu turno, (mais um) irreduzível contraste? Como tentar, pois, sanar a questão, desarmar essa armadilha aparentemente inevitável?

A proposta de uma (re)leitura céptica de *A Cidade e as Serras* visa precisamente oferecer uma solução a esse problema. Emulando o processo de concepção do romance, este estudo intentou simplesmente se debruçar sobre a potencialidade intrínseca ao texto. O seu aspecto lacunar, ambíguo e aporético é curiosamente eloquente nesse aspecto. As variadas abordagens e olhares encetados pelos mais diversos exegetas e especialistas não deixam espaço para dúvidas. Do contrário, a ausência de transversalidade ameaça a todo o momento comprometer essa polivalência, lançando o leitor ao risco sempre iminente de incorrer em justificativas outrora adoptadas por duvidosas razões de Estado e antiquadas práticas institucionais.

Por conseguinte, o mote de que se revestiu esta elocução, bem como o seu ponto de partida, é a expressão céptica por excelência, mencionada na introdução à segunda parte: “A característica principal do céptico é manter uma atitude crítica diante da pretensão dogmática de ter descoberto a verdade”. A sua aplicação parece encontrar ressonância na multiplicidade de interpretações ensejadas pelo clássico choque entre o cosmopolitismo e o regionalismo, o complexo e o singelo. O ambiente convulsivo da Paris da *Belle Époque* paradoxalmente fascina e repele a suposta personalidade canhestra do “homenzinho” de Guiães. Numa realidade assim, a ironia encontra solo fértil para vicejar. Zé Fernandes é, pois, uma ironia viva porque a sua própria vida é um paradoxo. Sobre a nudez forte da verdade, o manto diáfano da... ironia!

O irónico parece, destarte, estar a serviço de um dialogismo de matiz socrático, fortemente calcado na aporia. Contudo, repetindo as já citadas palavras de Mário Sacramento, em *A Cidade e as Serras* e no conto *Civilização* a ironia “apossa-se de um tema, informa-o dialecticamente, percorre-o curiosamente e abandona-o finalmente por outro. Lança o seu facho luminoso sobre o mundo, indiferente ao que ilumina e apenas preocupada consigo”. Ironia e romance assumem uma relação umbilical. As condições de possibilidade de um só se tornam possíveis porque o outro atingiu o seu paroxismo, e vice-versa.

Mas isso não significa que a afasia “zé fernândica” prescindia de uma forte mensagem de cariz pedagógico. Herdada do estilo de Montaigne (indubitavelmente uma poderosa influência lítero-filosófica de Eça), ela não exclui a possibilidade de o sujeito do conhecimento aquiescer, mediante criteriosa investigação de todos os julgamentos incursos no debate, a um dado sistema de ideias e valores. Não é, portanto, um cepticismo agressivo de tendência académica; inscreve-se, pois, na tradição pirrónica do cepticismo clássico, egresso da Modernidade mais preocupado com a eutímia, com a

melhor forma de se conduzir a vida. Desse modo, Jacinto retoma ao longo do romance as rédeas da sua vida, artífice do seu próprio destino, à medida que procede ao equilíbrio entre o rural e o urbano de maneira mais esclarecida e cuidadosa. Ele reencontrou o prazer de rir, indissociavelmente ligado a uma perspectiva mais prática da vida.

A Cidade e as Serras espelham na sua narrativa o ambiente febril que recriou, à sua maneira, o debate de ideias ensejado pelo alvorecer do Helenismo na Antiguidade. A derrocada da cidade-Estado, legado mais evidente desse período, parece encontrar paralelo no descrédito por que a experiência da cidade moderna atravessou no fim do século XIX. Em ambas as épocas, o modelo citadino tornara-se incapaz de presidir os destinos do indivíduo, cada vez mais preocupado com a busca autônoma da felicidade; o discurso científico esbanjara um optimismo excessivo na subjugação da natureza pela cultura; a fé cerebrina no triunfo da tecnologia degenerara numa crise de valores sem precedentes. É justamente ao desafio do niilismo que o último romance de Eça pretende fazer frente, na tinta deste estudo: uma sólida (e irónica) reserva quanto aos futuros da civilização, anestesiada pela desmedida convicção de que finalmente conquistara a felicidade, mas pouco cónscia de si mesma e nada escrupulosa quanto ao método de alcançá-la, a contemplar obtusamente o próprio umbigo.

Falar de Eça significa, enfim, descrever um vitalista convicto. Como muitos dos seus contemporâneos, prefere enxergar a história, a natureza, a cultura, o homem e a vida como frutos de um processo dinâmico e imprevisível, avesso portanto à estagnação característica da razão clássica. Zé Fernandes é o homem do seu tempo, a psicologia moldada pela ironia e pelo cepticismo vigentes nas últimas décadas do século XIX. Como o “*céptico de finas letras*” Fradique Mendes, Zé Fernandes é uma personagem descentrada que, paradoxalmente, congrega muito do carácter do seu criador. Como Fradique, esse *alter ego* de Eça, a crítica ao parisiânismo convive em espírito de camaradagem com a apologia do eurocentrismo; o ataque ao academicismo subsiste *tête-à-tête* com o inveterado enciclopedismo; o culto ao progresso caminha de mãos dadas com a descrença na civilização ocidental; o optimismo com relação a novas e emergentes formas de cultura cerra fileiras com o niilismo aspergido pela era da mecanização e da técnica²¹⁶.

²¹⁶ Quanto a Fradique, e em certa medida a Zé Fernandes, “há um consenso entre os críticos de que, além de irónica, essa autocrítica severa da personagem pode ser lida como uma referência do escritor à sua obra, que ora se encontrava em processo de auto-avaliação” (PEREIRA, op. cit., p. 67).

Os aspectos mais assertivos e substanciais encontrados na obra permitem assim, à luz da explanação, uma cercania de interpretação com a proposta do cepticismo, desde a sua fundação até à transformação operada pela Modernidade. A dúvida que perpassa o último Eça é também a de grandes e consagrados expoentes dessa corrente de pensamento, como Montaigne, através de cujo *modus operandi*

todas as coisas são postas em uma dúvida universal e tão geral, que dita dúvida se excita a si mesma; ou seja, se é dúvida, é dúvida inclusive desta última suposição, sua incerteza gira sobre si mesma em um círculo perpétuo e sem repouso; opõe-se por igual aos que asseguram que tudo é incerto e aos que asseguram que tudo não o é, já que não quer assegurar nada. Nesta dúvida que duvida de si mesma e nesta ignorância que se ignora e que ele [Montaigne] chama sua forma mestra, é onde reside a essência de sua opinião, que não pode expressar por meio de nenhum termo positivo. (...) É um puro pirroniano²¹⁷.

²¹⁷ PASCAL, Blaise. *Obras*. Madrid: Alfaguara, 1981. pp. 44-5.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

- EMPÍRICO, S. *Por qué ser escéptico*. Textos del compendio de escepticismo escogidos, traducidos y comentados por Martín Sevilla Rodríguez. Madrid: Editorial Tecnos, 2009;
- _____. *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1993;
- _____. *Contra Los Profesores*. Trad. Jose Bergua Caverio. Madrid: Editorial Gredos, 1997;
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008;
- PIEDADE, Ana Nascimento. *Ironia e Socratismo em 'A Cidade e as Serras'*. Lisboa: Instituto Camões, 2002;
- POPKIN, Richard H. *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983;
- QUEIRÓS, José Maria d'Eça de. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997;
- _____. *A Cidade e as Serras*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2011;
- _____. *Contos*. In: Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003;
- REAL, Miguel. *O Último Eça*. Lisboa: Quidnovi Editora, 2006;
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Vol. III. São Paulo: Loyola, 2006;
- _____. *Storia della Filosofia Greca e Romana*. Milano: Tascabili Bompiani, 2010;
- SACRAMENTO, Mário. *Eça de Queirós, uma Estética da Ironia*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002;
- SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004;

SOUSA, Frank F. *O Segredo de Eça. Ideologia e ambiguidade em 'A Cidade e as Serras'*. Lisboa: Cosmos, 1996;

Bibliografia Auxiliar

ARENDT, Hannah. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009;

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a Modernidade: o pintor da vida moderna*. Org. de Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996;

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Loriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007;

BURKE, Peter. *Montaigne*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Ed. Loyola, 2006. pp. 27-32;

CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2007;

CARDOSO, Maria de Santa Cruz. *O Numerável Mundo Novo. Alguns aspectos do conto 'Civilização', de Eça de Queiroz*. Lisboa: Revista da Faculdade de Letras, 1987. pp. 147-163;

CARPENTER, Edward. *Civilisation, its Cause and Cure and Other Essays*. New York: George Allen & Unwin, 1914;

COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural, 2000;

DOSTOIÉVSKI, Fiodor M. *Os Irmãos Karamázovi*. In: *Obra Completa*. Trad. de Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008;

DUARTE, Lélia Parreira. *Realismo e “ilusão do real”*: ambiguidade e ironia em *Eça de Queirós*. In: Os Centenários – Eça, Freyre, Nobre. SCARPELLI, Marli F. & OLIVEIRA, Paulo M. (orgs.) Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2001;

FLEISCHER, Margot & HENNINGFELD, Jochem (orgs.). *Filósofos do Século XIX*. Coleção História da Filosofia. Rio de Janeiro: Unisinos, 2004;

FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2011;

_____. *Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise*. Londres: Imago, 1944;

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2008;

HAMILTON, William & ALTIZER, Thomas J. J. *Radical Theology and the death of God*. New York: Bobbs-Merrill Company, 1966;

KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2006;

LAFARGUE, Paul. *O Direito à Preguiça*. Tradução de Otto Lamy de Correa. São Paulo: Ed. Claridade, 2003;

LEPECKI, Maria Lúcia. *O Sentido de ‘A Cidade e as Serras’*. In: Eça na Ambiguidade. Fundão: Jornal do Fundão Ed., 1974. pp. 77-147;

LOPES, Rui da Costa. *O Segredo do Cofre Espanhol: notas para um ideário filosófico de José Maria Eça de Queiroz*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000;

LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1977;

MATOS, Campos. *Eça de Queiroz, uma Biografia*. Porto: Edições Afrontamento, 2009;

MINOIS, Georges. *História do Riso e do Escárnio*. Trad. Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003;

MÓNICA, Maria Filomena. *Eça de Queirós*. Lisboa: Quetzal Editores, 2009;

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2002;

MUECKE, D. C. *Ironia e o Irônico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995;

NETTLAU, Max. *História da Anarquia. Das origens ao anarco-comunismo*. Tradução de Plínio Coêlho. São Paulo: Hedra, 2008;

NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2001;

_____. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007;

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011;

_____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1992;

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011;

_____. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007;

NOBRE, António. *Só*. Apresentação e notas de Annie Gisele Fernandes e Helder Garmes. São Paulo: Ateliê, 2009;

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Mário Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005;

_____. *Obras*. Madrid: Alfaguara, 1981;

PECORARO, Rossano. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009;

PEREIRA, Edgard. *O olhar descentrado de Eça*. In: Os Centenários – Eça, Freyre, Nobre. SCARPELLI, Marli F. & OLIVEIRA, Paulo M. (orgs.) Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2001;

PEREIRA, Miguel Baptista. *Iluminismo e Secularização*. In: Revista de História das Ideias. Vol. 4, Tomo II. Coimbra, 1982;

PIEDADE, Ana Nascimento. *Fradiquismo e Modernidade no Último Eça: 1888-1900*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003;

PIRES, António Machado. *A Ideia de Decadência na Geração de 70*. Lisboa: Veja, 1992;

PRÉPOSIET, Jean. *História do Anarquismo*. Lisboa: Edições 70, 2007;

PROUDHON, Pierre-Joseph. *A Propriedade é um Roubo e Outros Escritos Anarquistas*. Tradução de Suely Bastos; seleção e notas de Daniel Guérin. Porto Alegre: L&PM, 2006;

REIS, Carlos. *Eça de Queirós*. Lisboa: Ed. 70, 2009;

_____. *O Essencial sobre Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005;

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna. Da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Loyola, 2006;

RUSSELL, Bertrand. *A Perspectiva Científica*. Tradução e notas de José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977;

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os Anos mais Selvagens da Filosofia: uma biografia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011;

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Eça de Queirós e a Filosofia, ou o artista enquanto pensador*. In: Caminhos do Pensamento – Estudos em homenagem ao Prof. José Enes, Lisboa, Edições Colibri/Universidade dos Açores, 2006. pp. 479-505;

SARAIVA, António José. *As Ideias de Eça de Queirós*. Lisboa: Gradiva, 2000;

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001;

SMITH, Plínio Junqueira. *Sobre o ceticismo de Montaigne*. In: Grandes nomes da história intelectual. Marcos Antônio Lopes (org.). São Paulo: Contexto, 2003. pp. 223-243;

SMITH, Plínio Junqueira & FILHO, W. Silva (orgs.). *Ensaaios sobre o Ceticismo*. São Paulo: Ed. Alameda, 2007;

STIRNER, Max. *O Único e sua Propriedade*. Tradução, glossário e notas de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009;

TOLSTÓI, Lev. *Confissão*. Tradução, comentário e notas de Nina Guerra e Filipe Guerra. Lisboa: Alfabeto, 2010;

VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999;

VOLTAIRE, François Marie-Arouet de. *Cândido*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003;

_____. *Contos*. Trad. Roberto Domênico Proença. São Paulo: Nova Cultural, 2002;

WILLIAMS, Raymond. *O Campo e a Cidade: na história e na literatura*. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2001;

WOODCOCK, George. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas*. Vol. II: o movimento. Tradução de Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2002.